108
UNAM
FACULTAD DE FILOSOFIA
LETRAS

MARTIN HEIDEGGER
EN EL CAMINO DEL PENSAR

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO
FACULTAD DE FILOSFIA Y LETRAS
SERVICIOS ESCOLARES

Isauro
Alberto Constante Lop

265558
1998
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A mis hijos,
José Esteban y Santiago.

"...La revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el único válido y practicado... Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona".

M. Heidegger

"Toda identidad no descansa más que sobre el pensamiento pensante fuera de nosotros mismos- si es que hay un afuera y un adentro -, un pensamiento que consiente desde afuera en pensarnos en tanto tal. Si es Dios, tanto desde afuera como desde adentro, en el sentido de la coherencia absoluta, nuestra identidad no es más que mera cortesía gramatical."

P. Klossowski

ÍNDICE

Preámbulo

Prólogo

Repertorio de siglas

Introducción

LA DESTRUCCIÓN DE LA METAFÍSICA.

I. LA DESTRUCCION DE UN DESTINO

I.1 Metafísica fundamentación y olvido del ser

I.2 Meditación sobre el *Principium reddendae rationis*

II. LA METAFÍSICA COMO ENCLAVE DE LA EDAD MODERNA

II. 1 Descartes y la imagen del mundo

II.1.1 Epílogo de una máscara

II. 2 Nietzsche y la consumación de lo impensado del ser

II. 3 Una fisura en el tiempo o el nihilismo de Nietzsche

II.3.1 Excursus sobre la superación de la metafísica

II. 4 La secularización de un sueño. Un acercamiento a la modernidad

II.4.1. Tractatus de la modernidad

II.4.2. La miseria de la modernidad

III. LA TECNIFICACIÓN PLANETARIA

III.1 La técnica y el extravío

III.2 La técnica y la esencia de la técnica

III.3 Destino, peligro y salvación

III.4 Reiner Maria, la poesía en la edad técnica

Segunda parte

EN EL CAMINO DEL PENSAR.

I. LO SAGRADO: DIOS.

I.1 Lo Sagrado, lo abierto en Hölderlin

I.2 La metafísica de Dios: el nihilismo

I.2.1. El pensador y lo sagrado

I.3 El pensar y lo sagrado

II. EN EL CAMINO DEL PENSAR

II.1 Heidegger en el camino del pensar

II.2 En los orígenes del pensar

II.3 Pensar: serenidad

II.4 El pensar como recordación y gratitud

III. EN EL CAMINO DEL LENGUAJE

III.1 La experiencia del lenguaje

III.2 La esencia del lenguaje

III.3 *Ereignis* y la "casa del ser"

Epílogo

Preámbulo

¿Quién podría, pues, decir sin dificultad. en estas circunstancias, dónde está el comienzo, el fundamento? Somos una cinta que flota en el aire.

R. Musil

"*Tanto en la mitología hebrea como en la clásica se encuentran las huellas de un antiguo terror. La torre interrumpida de Babel y Orfeo lapidado, el profeta cegado de tal modo que la visión interior suple su vista, Támiris asesinado, Marsias desollado, convertida su voz en grito de la sangre en el viento –todo esto habla de un sentido, más hondamente arraigado que la memoria histórica, del escándalo milagroso de la palabra humana*"[1], nos recuerda Steiner.

Poseedor del habla, poseído por ella, cuando la palabra eligió la tosquedad y la frágil y menguada condición humana como morada de su imperiosa existencia, el hombre se liberó del gran silencio de la materia. Desde entonces, y desde los neoplatónicos y San Juan se pudo decir que "*En el principio era el verbo*", a la manera de Fausto, a la manera de resolución de un conflicto vital que partía del más oscuro silencio al enigma por siempre de la palabra. Es cierto, el hombre

[1] Steiner, George. *Lenguaje y Silencio, ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano.* Ed.. Gedisa. México. 1990, p.63.

crea palabras y crea con la palabra. ¿Puede haber una coexistencia que no esté cargada de tormentos y rebeldías mutuos entre la totalidad del *Logos* y los fragmentos vivos, creadores de mundo, de nuestra propia habla?

Nuestras nuevas mitologías no dejan de asediarnos y ellas retoman el inveterado tema: en el sombrío atisbo de Freud de la nostalgia del hombre, de su oculto deseo de sumergirse una y otra vez en la etapa temprana e inarticulada de la existencia orgánica; en aquellas meditaciones de Bataille que retoman el tema hegeliano del retorno imposible del hombre a esa naturaleza en la que él se encuentra dominado y enajenado, pero que, al mismo tiempo es su deseo más ferviente aunque imposible: como *agua en el agua*[2]; o en las especulaciones de Levi-Strauss acerca del hombre que se desterró a sí mismo, con el robo prometéico del fuego y con su dominio de la palabra, de los ritos naturales y del anonimato del mundo animal. Con la palabra el hombre ha tocado la puerta de los dioses. Por medio de ella imita o desafía las prerrogativas de éstos. Y sin embargo, el acto de hablar, que define al hombre, ¿no lo constituye también en rival de Dios?

Imposible ignorar el juego de palabras por medio de las cuales el pensamiento se manifiesta en su intensidad plena; imposible dejar de referirlo a esa pasión por las frases que se van construyendo a través de las experiencias, los sentimientos, las emociones, la inquietud y el desasosiego con las que el yo alimenta la escritura y la hace posible; sus altas, sus bajas, sus intensidades, sus meandros, esos pequeños recovecos y sortilegios que evocan situaciones, momentos, sueños y deseos configuran la sintaxis, apuntan el ritmo, diseñan el tono, dan el calor, el color y fijan el carácter del lenguaje.

Porque en realidad no se escribe, la escritura como expresión del pensamiento nos escribe y nos reescribe, nos conduce al plano de la coherencia donde el pensamiento se detiene para traducirse en un sistema de signos que forman el código de significados comunes. Ahí, donde nos hace ver hasta qué extremo

---

[2] Bataille, Georges. *Teoría de la religión*, Ed., Taurus, Madrid, 1975. Passim.

las palabras de Virgilio se refieren a los condenados que no dejan de tener "*un funesto deseo de luz*".

Siempre he estado persuadido de que el pensamiento no tiene dueño, está ahí, en ese lugar del no lugar en el que se crea a sí mismo y se recrea por la intensidad, la excitación, la tonalidad, independientemente de lo que enuncia o puede enunciar y más allá de todo enunciado, aquél regresa siempre como intensidad, excitación, tonalidad en un puro movimiento a partir del cual, encontrándose por un breve instante en el enunciado de la grave coherencia del mundo, que exterioriza esos impulsos traduciéndolos como lenguaje en el seno de un código común, el sujeto pensante se pierde en el siguiente instante en las fuerzas impulsivas que lo conducen, volviendo a encontrar el movimiento que produce el pensamiento, movimiento que, como la vida misma, se muestra al exteriorizarse como lenguaje.

El drama, entonces, tiene que enfrentarse en los términos que el pensamiento perverso pone sobre las construcciones de la razón. Ahora ya no se trata como en los tiempos de Pascal, de Hegel o de Nietzsche de liberarse de un Dios y de todo aquello que él representa señalando que *"Dios ha muerto"*[3], porque él ya no es nada para establecer de inmediato unos nuevos límites a los que destruye la naturaleza irracional de un deseo que se sabe estéril pero cuyo movimiento es imposible detener[4].

El deseo está ahí, siempre, en el centro de la vida y en el mundo.Porque como dijera Nietzsche, "*En última instancia, lo que amamos es nuestro deseo, no lo*

---

[3] Cf., Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Ed., Alianza Editorial, El libro de Bolsillo, décima edición, Madrid, 1981.

[4] Cf., Klossowski, Pierre, *Le Baphomet*, Ed., Mercure de France, Paris, 1965. Esta es la enseñanza de Klossowski, que se desencadena en el prólogo de *Le Baphomet* y que constituye una suerte de sueño diurno, transcrito bajo el imperio de la luz del día, siguiendo en medio de su ironía el orden y las imposiciones de objetividad de la crónica documental, versión de Klossowski de Walter Scott, y homenaje documental a la forma narrativa de Walter Scott, a la que obliga a encerrar la visión desproporcionada del escritor, el cuerpo central del libro está constituido por un sueño nocturno, protegido por las sombras de la noche, en el que nada interrumpe ni censura la mórbida sucesión de las imágenes. Ese sueño crea, en efecto el abigarrado espacio, dentro del que las más contradictorias expresiones de distintas manifestaciones del conocimiento universal se muestran y que resulta ser el espacio apropiado para la aparición de una nueva gnósis que no se puede detener.

deseado"[5]. Es entonces cuando su necesidad de absoluto se hace perversa. Pero la imposibilidad de detenerse, la exigencia de decir todo, el movimiento sin fin que se realiza en la obra que se escribe, es una maniobra del lenguaje, una creación espiritual que se efectúa y realiza reflejándose en otra realidad que ya no es la de la razón raciocinante.

Las circunstancias en que se ha producido el encuentro con la escritura se convierten en los elementos exteriores que permiten la transformación de la mirada. A partir de su propio cambio, las cosas ya no pueden ser las mismas. Ahora se inicia el movimiento hacia atrás para poder justificarse: es el discurso defendiéndose ante la amenaza contra su propia coherencia.

[5] Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, en *Inventario* F. Savater, Ed. Taurus Madrid, 1973, p.44.

"Sé que las cosas son las cosas y que siempre seguirán siendo ellas mismas y que yo las veré ora de una manera, ora de otra. Ora con los ojos del sentimiento, ora con los otros..."

Robert Musil

Prólogo

"Ninguna cosa es cuando falta la palabra"

S. George

El camino que sigue a estas líneas podría decir que pertenece al azar, él ha tomado un camino que parecía, como lo es su propia esencia, imprevisible. Él ha determinado el movimiento mediante el cual se constituye, afirmándose. No hay centro alguno desde donde se irradie un método capaz de dar imagen de lo que hasta ahora se ha pretendido como coherencia racional, es decir, como sistema. Antes bien, es un intento de constituirlo mediante el puro sentido del espectáculo que ofrece el desarrollo de cada uno de los "*capítulos*" que aquí se encierran, una mezcla de oscuras y subterráneas afinidades, diálogos que se entrelazan apasionadamente con la fragmentación de un pensamiento que pertenece a otro estadio del pensar hasta llegar a una aparentemente irredenta y desordenada suma de fuerzas que posee la configuración del pensamiento heideggeriano.

Porque la obra de Martin Heidegger no es otra cosa que la laboriosa, minuciosa e insidiosa seducción del riesgo y del abismo, la vía de la espada, el osado atrevimiento de hollar zonas oscuras e impensadas, es el secreto pertenecer (*gehören*) al espacio que ella acota, sabiendo escuchar (*hören*) lo en ella dicho. Lo así reclamado es la necesidad misma de atender a la apelación (*Anspruch*) que la propia obra nos dirige; es la interpelación (*Ansprechung*) misma de la

obra y lo que en tal cabe pensar, lo que accede a la palabra en la interpretación que de la misma se lleva a cabo para ofrecernos los caminos que llevan, acercan al Ser.

Toda la obra de Martin Heidegger nos conduce lenta, paulatina, gradual e irrecusablemente, prisioneros de su fascinación, hasta ese punto en el que el Ser "*acontece*" (*geschehen*), "*se da*" (*Est gibt*) a la gratuidad del don mismo, convirtiéndose en un pensar consagratorio sólo para que el pensamiento mismo provoque la desaparición de aquel que se acerca a la obra y quede al fin solo, dando lugar al nacimiento del signo, de ese trazo único que es precisamente la obra.

El tiempo que es la zona en la que se alcanza la experiencia, la experiencia que se ha llegado a tener con el tiempo, le ha permitido a Heidegger saberse dueño de incontables maneras. Posee el secreto del pensamiento. Pero eso no equivale más que a decir que no ignora que el pensar es un secreto impenetrable. Siempre se toca su centro sin poder recordar jamás cómo se ha llegado a él desde la superficie. Ese es su oficio. Una y otra vez el mismo punto de partida. Hay que volver a pensar el pensar para que el pensar exista y en él se muestre diáfano en su opacidad, luminoso hasta tocar lo oscuro.

Porque la obra recibe la luz de lo oscuro, en relación con lo que no tiene relación, encuentra el ser antes que el encuentro sea posible y allí donde la verdad falta. Riesgo esencial. Allí tocamos el abismo, el piélago, la profundidad, el fondo imposible. Allí, nos vinculamos por un lazo que nunca es demasiado fuerte, a lo no-verdadero, o intentamos vincular a lo que no es verdadero una forma esencial de autenticidad. Es lo que sugiere Nietzsche cuando dice: "*El arte y nada más que el arte. ¡El es el que hace posible la vida, gran seductor de la vida, el gran estimulante de la vida! El arte es la única fuerza superior contraria a toda voluntad de negar la vida, es la fuerza anticristiana, la antibudística, la antinihilista por excelenci. El arte como redención del hombre del conocimiento, de aquel que ve el carácter terrible y*

enigmático de la existencia, del que quiere verlo, del que investiga trágicamente"[6].

No piensa, como se le interpreta superficialmente, que el arte es la ilusión que nos protege de la verdad mortal. Más probablemente dice: tenemos arte para que lo que nos hace tocar el fondo no pertenezca al dominio de la verdad. El fondo, la raíz, la hondura y el hundimiento, pertenecen al arte: este fondo que es a veces ausencia de fundamento, el puro vacío sin importancia, a veces aquello que origina el fundamento - pero que es también siempre y al mismo tiempo uno y otro, el entrelazamiento del Sí y del No, el flujo y el reflujo de la ambigüedad esencial -, y por eso, toda obra de arte, toda obra literaria y toda obra de un pensar pensante parecen superar la comprensión y, sin embargo, no alcanzarla nunca, de modo que hay que decir que se las comprende siempre demasiado y siempre demasiado poco.

El arte y las obras del arte, habría que decirlo anticipadamente, parecen afirmar y quizá restaurar la dignidad del ser: su riqueza que escapa a toda medida, su potencia de renovación, su generosidad creadora, y todo lo que anuncian las palabras vida, intensidad, profundidad, naturaleza. "*Única vida posible: la del arte. De otro modo, se aparta uno de la vida. Las ciencias tienden a la destrucción total de la ilusión; de aquí se seguiría el quietismo, si no fuera por el arte. ¿Cómo nace el arte? Como un remedio contra el conocimiento...*[7]"

El arte nos dice el ser que no se repite, que es siempre diferente, el estallido del comienzo, la luz inicial. ¿Cómo la obra artística, de la que se habla ya muy inexactamente cuando se dice que es producida, no iba a oponerse a todo lo que intenta hacer de ella algo apropiado para reproducirse? ¿Cómo no habría oposición esencial entre la soledad de la obra, su existencia siempre momentánea, su certeza incierta, su luz tanto más clara cuanto que puede en cualquier momento, apagarse?

---

[6] *Ibidem.*, pp.36-37.

[7] *Ibidem.*, p. 38.

El artista es esa figura que engaña, que miente, que todo lo tergiversa y todo lo mezcla, y esto le permite participar de lo monstruoso y lo perfecto, de la oscuridad y la luz, Apolo y Dionisos. Porque el arte es algo elevado y decisivo: el arte es la contracorriente que enfrenta al nihilismo, dentro de cuya corriente siguen asimiladas filosofía, moral y religión. De esta suerte, el arte puede ser esta contracorriente por ser la más diáfana figura de la voluntad de poder, por dejar libre una penetrante visión enderezada a la voluntad de poder y, en términos heideggerianos, el arte, entendido aquí desde el artista, es el acontecer fundamental en todo ente, o sea, un crear y crearse y, así, voluntad de poder.

De lo que se trata precisamente es de partir de la inversión del platonismo donde el arte está subordinado a la verdad. La verdad tiene pues aquí más valor que el arte. También en el *Fedro* piensa Platón la relación entre verdad y belleza como disensión: lo bello y la verdad disienten porque el lugar de aquél es lo sensible, mientras que la verdad es una irradiación suprasensible. Y, sin embargo, esta disensión es benéfica, pues lo bello conviene con lo verdadero en ser también capaz de revelar el ser, mostrarlo justamente en lo sensible[8]. Este es el terreno natural del arte, que no quiere ser más que forma, que acepta la responsabilidad de su irresponsabilidad y sabe que para alcanzar la luz de la forma tiene que alimentarse de la oscuridad de la vida.

El arte cuenta siempre esa historia primera. De lo que se trata en él es de partir de lo primigenio, de la oscuridad del origen para llevarla al campo de lo reconocible y que está totalmente a la luz. El camino, la tarea del artista en esa ruta es ambigua y exige que la tomemos con una particular confianza en que por el hecho mismo de estar haciendo arte terminará llevándonos hacia la luz, aunque para ello tenga que hacer el elogio de lo oscuro.

---

[8] Aún tendría que dilucidarse si en Platón existe una relación de pertenencia belleza y arte y si no habría que mantener rigurosamente separados los dos discursos de Platón sobre el arte (*República)* y el dedicado a la belleza (*Fedro*). En Heidegger, al menos, se vincula la experiencia de lo bello en Platón con el carácter salvífico del arte.

II

"Caigo en una ensoñación sobre el hacerse y el deshacerse de las cosas. La llamaría 'filosófica' si no supiese que no hay filosofía, sino tan sólo variaciones interiores sobre el sentido de las palabras".

P. Valéry

Wittgenstein había visto a la filosofía como "*una batalla contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por medio del lenguaje*". Cioran consideró *que "el escepticismo es un ejercicio de desfascinación*"; "arte", "embrujo", "fascinación", las palabras son, sin lugar a dudas, ese canto de las sirenas que resuenan dentro y contra el que nada pueden la cera ni las sogas del astuto Ulises.

Nietzsche también determinó la tarea de la filosofía cuando escribió: "*Los filósofos ya no deben de darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y a darles lustre, sino que tienen que empezar a fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos. Hasta ahora, en resumidas cuentas, cada cual confiaba en sus conceptos como en una dote milagrosa procedente de algún mundo igual de milagroso*"[9], pero hay que sustituir la confianza por la desconfianza, y de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo.

---

[9] Nietzsche, Escritos Póstumos, 1884-1885, *Oeuvres philosophiques*, XI, Gallimard, París, 1982, págs. 215-216 (sobre "el arte de la desconfianza").

Estamos hechizados, embrujados, subyugados por las voces, encantados con y por las palabras que nos obligan a aceptar la estructura mistificadora de un mundo enajenado y sometido al imperio de una sola idea, de un espejismo que ha deslavado lo que hasta tan sólo hace poco se había considerado como los valores fundamentales, y ha producido lo que René Guenon llamó *la crisis del mundo moderno* que no es sino un fenómeno relacionado con el alejamiento y el olvido de la tradición o, como lo señalara el filósofo de la Selva Negra: *el olvido del Ser.*

Vintila Horia ya nos planteaba el problema de invitarnos a pensar "*en lo que está sucediendo en el espacio de los Titanes, donde, durante setenta años la decadencia no fue más que una manera oficial, perfectamente ideologizada, de borrar la forma en la que nuestra vida profunda tiene que realizarse*".

Pero para Heidegger el lenguaje, si bien, se ha mostrado como escondite, máscara, fantasma y cadena, no solamente ha mostrado ese rostro, ya que esta peculiar comprensión del lenguaje estaría inmersa aún en el terreno de lo que el pensador de Friburgo ha considerado como metafísica, sino antes bien: el lenguaje es "*sitio de toda proximidad y de todo alejamiento de los dioses*"; el lenguaje sería propiamente para el filósofo de Messkirch, "*la casa del ser*", definición que alude al carácter de "*dicción mostrante*", es decir, el lenguaje guarda la presencia del ser, éste aparece y se deja ver en el mostrar de la dicción. Aunque, hay que decirlo, este mostrarse sólo lo es el de su presencia pero no el ser.

El lenguaje es *la casa del ser* porque goza del privilegio de ser la melodía del *Ereignis*, que es a su vez, aquello *que da* y en que *se da* el Ser. La palabra es el lugar de cita donde se encuentran tierra y cielo, el "*torrente de la profundidad*" y el "*poder de lo alto*".

III

"Si el ojo no fuera solar, No podría ver jamás el sol;
Si en nosotros no hubiera la fuerza propia de Dios,
¿cómo podría extasiarnos lo divino?"

Goethe

Es cierto, como dice el impío Pierre Klossowski, que no se lee impunemente, pero de igual forma tampoco se escribe impunemente; en la escritura se encuentra, siguiendo el camino trazado por la necesidad de escribir y enfrentando sus riesgos, el que la obra misma se hace visible, es decir, el que se cree la realidad del espacio de la escritura. Ésta encuentra su lugar en un interminable volverse sobre sí misma, no en busca de un origen sino renunciando al origen, segura de la imposibilidad de una respuesta que no se encuentre en el hecho mismo de plantear la pregunta.

Las preguntas se despeñan sobre otras preguntas, los reflejos resultan reflejos de reflejos, un deseo se constituye como fantasma y su simulacro traiciona ese fantasma y niega el deseo que se encontraba en su origen; finalmente, no hay origen, tan sólo una superficie ondulante que no logra disimular su ausencia de fondo, la carencia total de centro.

En el diálogo entre la Esfinge y Edipo la escritura se halla en el lado del rostro inescrutable que desde su oscuridad emite enigmas y al hacerlo los instala en el mundo. Ninguna respuesta puede hacerla callar.

Después de haber dado la suya, después de haber elegido al hombre como respuesta, Edipo tiene que hacerse ciego, Edipo tiene que volverse hacia la oscuridad para poder ver. Es la misma oscuridad hacia la que se vuelve la mirada de Orfeo en busca de Eurídice y en la que pierde definitivamente a Eurídice, que se queda en ella y condena al poeta a mirar hacia la oscuridad. Es la misma oscuridad hacia la que se vuelve la mirada de Lot y en la que se pierde a sí misma para siempre al quedar condenada a convertirse en estatua de sal.

Porque cuando Orfeo desciende hacia Eurídice, el arte es el poder por el cual la noche se abre. La noche por la fuerza del arte, lo acoge, se vuelve la intimidad acogedora, la unión y el acuerdo de la primera noche. Pero Orfeo desciende hacia Eurídice: para él Eurídice es el extremo que el arte puede alcanzar, bajo un nombre que la disimula y bajo un velo que la cubre, es el punto profundamente atezado, velado, oscuro hacia el cual parecen tender el arte, el deseo, la muerte, la noche. Ella es el instante en que la esencia de la noche se acerca como la otra noche.

Cuando pensamos en el mito clásico de alguna forma pensamos que el error fue la impaciencia, ese error que parece ser como el deseo que lleva a Orfeo a ver y poseer a Eurídice, a cantarle nuevamente con su dulce canto, a restablecer la presencia, su presencia, a arrancarla del Hades, a fracturar, a violentar el interdicto que existe después de la muerte; él, Orfeo, cuyo único destino es cantarle a Eurídice, tiene que perderla para encontrarla en esa apariencia ciega, irrestricta de una última sombra en la que la ve desvanecerse y en la que él mismo se desvanece.

Sólo es Orfeo en el canto, sólo puede relacionarse con Eurídice en el seno del himno, sólo tiene vida y verdad después del poema y por él, y Eurídice representa esta dependencia mágica que fuera del canto hace de él una sombra, y que sólo lo libera vivo y soberano en el espacio de la medida órfica. Si esto es cierto, sólo en el canto Orfeo tiene poder sobre Eurídice, pero también en el canto, Eurídice ya está perdida, y Orfeo mismo es el Orfeo disperso que la fuerza del canto convierte desde ahora en aquel que desea más

allá de los límites mesurados del canto. Ambos son necesarios al canto, como a la obra le es necesaria la escritura y el lector.

La lectura, a su vez, cierra el círculo de la experiencia sorprendente, portentosa, inaudita, propuesta por la obra, porque leer no es escribir de nuevo el libro, sino hacer que el libro se escriba o sea escrito; esta vez sin intervención del escritor, sin nadie que lo escriba. El lector no se agrega de una manera baladí al libro, pero tiende, en primer lugar, a liberarlo de todo autor, y la manera rápida de aproximarse, esa sombra tan vana que pasa por las páginas y las deja intactas, todo aquello que da a la lectura la apariencia de algo superfluo, afirma la ligereza nueva del libro convertido en un libro sin autor, sin la seriedad del trabajo, las pesadas angustias, el peso de toda una vida que se vertieron en él, experiencia a veces terrible, siempre temible, que el lector borra y en su ligereza providencial considera como nada.

La lectura hace del libro lo que el mar, el viento, hacen de las cosas hechas por los hombres: una piedra más lisa, una forma que se rehace en mil formas nuevas, el fragmento caído del cielo, sin un aparente pasado, sin porvenir cierto y seguro, sobre los que nos interrogamos mientras los vemos. La lectura da al libro la existencia abrupta que la estatua "*parece*" tener sólo del cincel; ese aislamiento que la sustrae a las miradas que la ven, esa distancia altiva, esa sabiduría huérfana que aparta tanto al escultor como a la mirada que aún quisiera esculpirla.

Podríamos pensar que todo lo dicho hasta aquí es como la sonrisa del Hermes de Praxiteles, esa sonrisa que sonríe desde el fondo de su misterio, esa sonrisa que se pierde en el sonreír y de la que sólo tenemos aquella cincelada y lejana, esa sonrisa que sólo expresa su indiferencia por el tiempo, el misterio de su libertad con respecto al tiempo; es por lo que todas esas sonrisas del arte que nos conmueven como el secreto humano por excelencia, la sonrisa de Reims, la sonrisa de Santa Ana, la sonrisa del ángel de la Santa Teresa de Bernini, afirman el reto que la expresión de lo efímero lanza a la duración al encerrarse en el espacio mismo del arte. De algún modo el libro necesita del

lector para convertirse en estatua, necesita al lector para afirmarse como cosa sin autor y también sin lector.

La lectura hace solamente que el libro, que la obra se convierta en obra más allá del hombre que la ha producido, de la experiencia que en ella se expresó, y aún de todos los recursos artísticos con los que la tradición ha contribuido. Lo propio de la lectura, su singularidad, aclara el sentido sorprendente del verbo "*hacer*" en la expresión: "*Ella hace que la obra se convierta en obra*[10]". La palabra "*hacer*" no indica aquí una actividad productiva, como en la obra de arte: la lectura no hace nada, no agrega nada; deja ser a lo que es; es libertad, no libertad que da el ser o lo toma, sino libertad que acoge, consciente dice sí, deja afirmarse la decisión trastornante de la obra, la afirmación de que es, y nada más. Exactamente como lo que significa para Heidegger "*la cosa*" (*das Ding*), "*reunión*".

Ahora bien, el carácter propio de la apertura que constituye a la lectura sólo se abre en la medida en que se comprende que está cerrado, velado; que sólo es transparente diáfano u luminoso lo que pertenece a la mayor opacidad; que sólo se deja admitir en la ligereza de un Sí libre y feliz lo que se ha soportado como velación, como ocultamiento, pues lo que constituye la obra en su esencia, como dice Heidegger, es su condición de regalo, don, donación; el "*regalo*" como tal reúne en sí todos los momentos de la obra.

IV

"El conocimiento mata el obrar,
para obrar es preciso hallarse
envuelto por el velo de la ilusión".

F. Nietzsche

Recuerdo aquí aquellas palabras de Montesquieu cuando temeroso y aprensivo escribe: "*Pido una gracia que temo no me concedan: que no se juzgue por una sola lectura un trabajo de veinte años; que se apruebe o condene el libro entero, y no en unas pocas frases*". Recuerdo también a Benjamín, cuando nos señalaba que la función moderna de las citas surgía de la desesperación; no de la desesperación de un pasado que se niega a *"arrojar su luz en el futuro*" y deja que la inteligencia humana "*discurra en la oscuridad*", como es el caso de Tocqueville, sino de la desesperación del presente y del deseo de destruirlo; de ahí que su poder no sea, como señalaba Benajamin "*la energía de preservar, sino la de purificar, el de arrancar del contexto*"[11].

Benjamín descubrió que la transmisibilidad del pasado había sido reemplazada por su posibilidad de ser citado y que en lugar de la autoridad que ellas podían dar al texto, se había erigido un extraño poder para adaptarse de modo fragmentario al presente, privándolo así de la paz mental, la estúpida paz de la complacencia. Por ello, podría afirmarse: "*En mis trabajos, las citas son como ladrones apostados en el camino que atacan armados y desposeen de sus convicciones el ocioso*"[12].

---

[10] Heidegger, M., *Sendas Perdidas*, 2ª. Ed. Editorial Losada, Buenos Aires. 1969, passim. En lo sucesivo, para la edición en español citaremos SP y para la edición en alemán HW.

[11] Benjamin, Walter, *Ensayos escogidos. Editorial Sur, Buenos Aires. 1969.*p. 89.

[12] *Ibidem.*

Recuerdo aquí esa sensación de Valéry cuando se inquietaba por el lector inculto de hoy que pide que la facilidad sea cómplice de la lectura, ese desasosiego está tal vez justificado, pero la cultura de un lector atento, los escrúpulos de una lectura plena de devoción, casi religiosa y transformada en una especie de culto, no cambiaría nada y supondría aún mayores peligros que la ligereza de un lector que baila una danza rápida en torno de un texto, de una obra tan irrecusablemente ardua como lo es la de Martin Heidegger, porque, evidentemente, no es una verdadera ligereza, no tiene consecuencias pero no carece de promesas: anuncia la zozobra, la incertidumbre, la desazón y la inocencia de la lectura que tal vez sea, en efecto una danza con un compañero invisible en un espacio sagrado, una danza dichosa, apasionada danza donde la ligereza está dada y la gravedad no está ausente.

Recuerdo aquellas palabras que el escritor de *Der Arbeiter,* Ernst Jünger, dijera devotamente de Heidegger: "*Hay en sus escritos cierta cosa que va más lejos, más a fondo que la palabra, y que se entreteje por debajo de la superficie: es como si una fuerza mágica le permitiera comprender al lector aquello que las palabras no pueden nombrar explícitamente*". Por ello, en esa entrevista que se le hiciera a Jünger acerca de su relación con Heidegger, aquél pudo expresar: "*Con Heidegger, la filosofía, el pensar, se remonta de nuevo al conocimiento del lenguaje, y del lenguaje en su misma fuente. Heidegger - que juega gustoso con las asonancias - transporta el lenguaje hasta sus mismas raíces, hasta sus fundamentos. Es en este sentido que él me hace pensar en el poder de un mago que, para ser comprendido, no tiene necesidad de apelar a vuestra racionalidad y que, en el límite, ¡pueda abusar de las palabras para darse a entender!*". [13]

Esta impresión singular parece, en todo caso, que está ubicada en eso que se llama la "*nueva tarea del pensar*", es decir, esa proclividad, esa devoción a un cuestionamiento más original. Heidegger la ha puesto en obra, creo que como una chispa inicial, un detonador, un núcleo a partir del cual uno puede imaginar

[13] Entrevista en el diario *Le monde*. Fëdéric Towarnicki a Ernst Jünger. Paris. 1981

que todas las cosas, hasta aquí invisibles, como decía Merleau Ponty y confirmaba Paul Klee, podrán algún día llegar a ser visibles.

Más allá de todo lo aquí dicho, la lectura reúne cada vez, mediante el peso de un contenido y las diferentes vías de un mundo que florece, la intimidad, el sortilegio, el hechizo único de la obra, el asombro y la fascinación de su génesis constante y el ímpetu de su florecimiento. Como escribiera el poeta Paul Celan, el 1 de agosto de 1967, a propósito de su visita a la casa del pensador alemán y que tuviera lugar el 25 de julio de ese mismo año, en Francfort el poema *Todtnauberg*:

ARNICA, BÁLSAMO CONSOLADOR, un
trago de pozo coronado
por una estrella,

en la
cabaña,

en el libro
-¿quién escribió su nombre
antes del mío?-,
en el libro,
líneas escritas que hablan
de una esperanza, hoy,
en una palabra Pensante
por venir (sin
tardanza)
una palabra
esperada en el corazón.

Abruptos suelos del bosque,

orquídeas y más orquídeas,
aisladas.

Duro, lo que más tarde, al caminar
parece claro,

quien nos conduce,
este hombre
que nos escucha,

por los
senderos de leños, semirrecorridos,
de la ciénaga.

Húmedo
mucho[14]

El camino es sinuoso, serpenteante, luciferino y salmódico, como una *Oda* de Píndaro, como una *Elegía* de Safo, como el mismo canto de Orfeo, rapsódico y mistérico. Por ello, estamos irrecusablemente convocados a volver una y otra vez a esas fuentes originarias de las que nos hablara Heidegger, ese principio en el que, como escribía Nietzsche, todo se hizo un error gramatical, ese principio en el que el filósofo se convirtió en sacerdote. Pero ¿cuál, en verdad, es este principio? ¿Existe, arriesgándonos a caer en el dicterio de Bataille, un principio? Y si realmente hubiera ese principio ¿cuál sería su forma, cuál su propio principio, cuál su evolución? Hay siempre una laguna: como si el origen lejos de mostrarse y expresarse en lo que de él procede, estuviera siempre velado y oculto, como dice Heidegger, por lo que produce y, quizá entonces, destruido y consumado en tanto que origen, rechazado y siempre más separado y alejado: originariamente diferido. Nunca observaremos la fuente, nunca el brote, sino únicamente lo que está fuera del manantial, la fuente transformada en la realidad exterior a sí misma y siempre, de nuevo, sin manantial o lejos del manantial. Quizá todo sea como aquella higuera de Rilke.
Supongo que ese principio no importa, supongo como en *La noche oscura* de San Juan, que sólo existe el arriesgado recorrido por el dilatado campo de una escritura en la que se abre una vastedad de incisos, de resquebrajamientos, de grietas, en donde la argumentación adquiere un aspecto gesticulante, incisivo y corpóreo; aquel campo que nos deja sentir a través de las interrogantes, de ese marchar caminando hacia atrás, de esa imagen de avanzar con la mirada puesta siempre hacia atrás, la extrema gravedad de una apuesta en la que el

[14] Citado en Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1992.

pensador está olvidado de sí mismo en el discurso que aventura en el errante camino del pensar, jugándose su propio destino.

Para Heidegger el pensar en sí mismo es ya un camino, quizá el único camino digno del hombre, esa atribulada aventura en la que cayó el primer hombre cuando se atrevió a creer en la promesa de la serpiente: "*Y seréis como dioses*", un único camino cuya única forma de corresponderle es la de seguir estando en camino, estar errante por el sendero, por las veredas, pisando quizá las huellas de otros, quizá las huellas de nosotros mismos una y otra vez, interminablemente, para a fin de cuentas sólo vagar, merodear, deambular, perderse en ese laberinto, en esa Torre de Babel, aquello que Heidegger con inigualable sutileza llamó *Holzwege*.

El pensar de Heidegger tendría que ser, como apunta Pöggeler, "*entendido como un camino, pero no como camino de muchos pensamientos, sino como el camino restringido a un solo y único pensamiento*"[15], del cual espera el pensador que "*algún día quede detenido, como una estrella, en el firmamento del mundo*": "*Ponerse en camino hacia una estrella, nada más*"[16].

Emprendiendo la errancia hemos de encontrar el doble sentido que conlleva: una, la manera que demos paso a la capacidad de sorprendernos, el *Thauma* del que Platón en el *Teeteto* nos hablara, el maravillarnos de lo que siempre está ahí, esa perspectiva y sentido del camino que se abre ante nosotros, y luego, la forma en que nos ponemos en camino, esa peculiar disposición que podemos imprimir a los pasos de nuestra errancia y por los cuales el camino recientemente abierto se convierte en un auténtico camino.

Así, el camino del pensar ni se extiende desde algún *de dónde* hasta algún lugar *a dónde* a manera de una ruta trazada, ni existe de por sí en parte alguna. Por ello, solamente el caminar, en nuestro caso el preguntar pensante, constituye el impulso, esa *dínamis* del *Fedro* o la *vis viva* leibniziana. Es el impulso, el ímpetu lo que permite que el camino vaya emergiendo: "*Este*

[15] Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, 2ª, ed., Alianza Universidad, Madrid, 1993, p.11.
[16] Citado en Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed.cit. p. 11.

carácter del camino del pensar forma parte de la provisionalidad del pensar, la que, a su vez, consiste en una misteriosa soledad, tomándose esta palabra aquí en un sentido elevado y nada sentimental. Ningún pensador ha penetrado jamás en la soledad de otro"[17].

No obstante todo lo dicho hasta aquí, tendría que quedar justificado por un *factum* indomable: todo pensar dialoga siempre con otro, el diálogo es el puente que une las dos orillas eternamente separadas y da sentido al pensar con otro. Podríamos decir, a fin de cuentas, que el pensar construye su camino de manera palmaria con el preguntar interrogante. "*Mas tal construcción de caminos tiene mucho de peregrino. Lo ya construido no queda atrás ni sigue estando allí, sino que queda empotrado en el paso siguiente y aun le sirve de puente*"[18]. Heidegger siempre ha entendido su pensar como un caminar, como un estar en camino, así nos recuerda que, al final de *Sein und Zeit*, señalaba: "*La presente investigación se halla tan solo en camino hacia tal meta*". Cuando escribió la famosa carta sobre el humanismo pudo decir: "*También en los días venideros seguiremos en camino, andariegos en la vecindad del ser*"[19]. Así, podemos afirmar que para que el pensar occidental pueda ser considerado como un camino presupone que hay que entender al pensar, en general, como camino. Según la concepción de Heidegger, cada fase de la metafísica muestra de hecho el tramo de un camino, "*que el destino del ser traza en impetuosas épocas de la verdad sobre lo ente*"[20].

En este prólogo, lo único que se ha querido hacer es señalar, apuntar, mostrar, mencionar algunas marcas que puedan hacer visibles ciertos trechos y recodos del camino del pensar heideggeriano, sólo pasos, huellas, que inquieren y que intentan mostrar esas sendas por las que Heidegger transitó y

---

[17] Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Ed. Nova, 2a. ed., Buenos Aires, 1964, p.163. En lo sucesivo, para la edición en español citaremos QP. Así como utilizaremos la abreviatura WHD para la edición alemana *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954.

[18] *Ídem.*

[19] Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Ed., Huascar, Buenos Aires, 1972, p. 96. En lo sucesivo, para la edición en español citaremos CsH. Y para la edición en alemán ÜH Cf., *Über den humanismus*, Frankfurt am Main, 1947.

[20] Citado en Pöggeler. O., *op. cit.*, p.12.

por las cuales su pensamiento se mantiene ahí, indicándonos las huellas de los dioses huídos, las voces del lenguaje, el pensar técnico y en medio de una "*noctambular seguridad*", mostrarnos de nueva cuenta la pregunta *única y verdaderamente propia* que debemos formular y que marcó la ruta de *Ser y Tiempo*.

Finalmente tengo que reconocer que al término de estos balbuceos, de estos signos, de estas pasiones que me han crecido por la filosofía y la literatura, tendría que renunciar a exclamar nada más pensando que lo intentado aquí sólo sea un querer demorarse en aquello que Heidegger señalaba acerca de que el hombre no piensa todavía porque lo que ha de pensarse le vuelve la espalda, le deniega su advenimiento y seguir rastreando eso otro que Hölderlin decía acerca del hombre: "*Un signo somos, indescifrado.*" *(Ein Zeichen sind wir, deutungslos).* A fin de cuentas, tengo que ser honesto, lo que he intentado aquí es algo quizá mucho menos pretensioso, algo simple que Klossowski ponía de manifiesto como la máxima potestad del escritor*: "Mi verdadera ambición no es otra que encontrar los cómplices adecuados...".*[21]

[21] Klossowsky, Pierre, *La vocation suspendue*, Ed.. Gallimard, París, 1950.

Introducción

"La voluntad de saber y la avidez de explicaciones jamás nos llevan a un preguntar pensante. Querer saber es ya constantemente la solapada arrogancia de una autoconciencia que apela a una razón, inventada por ella misma, y a la razonabilidad de ésta. El querer *saber no* quiere *aguardar a lo digno de ser pensado".*

M. Heidegger

En 1946 Jean Beaufret expresaba a Heidegger sus temores de que su estilo de pensamiento implicara demasiados riesgos e incertidumbres. Un estilo de pensar como el de Heidegger, que se desembaraza de la lógica y se lanza a través de un elemento tan "*etéreo*" como es lo que él llama la "*verdad del ser*", fácilmente puede degenerar en poesía o aventura peligrosa[22].

La respuesta a ese temor de Beaufret fue la muy conocida *Carta sobre el humanismo*, el escrito tal vez más personal y orientador de Heidegger, al menos en el sentido de que sale al paso de las falsificaciones de más bulto que desde *Sein und Zeit* cundieron entre sus intérpretes. Una de las preguntas que Beaufret dirigía a Heidegger era: *"Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie una simple aventure?"*[23]

Ya Heidegger en ese entonces admitió que el pensar era una aventura. Pero, al mismo tiempo aventuró una nueva afirmación que rompería con los esquemas

[22] CsH p.119.
[23] *idem.*

del pensar que hasta entonces se habían admitido afirmando que "*también la poesía lo es*". Heidegger habría de recordar, por lo que hace a la poesía, un viejo texto de Aristóteles en su *Poética* que dice: *"Poetizar es más verdadero que investigar entes"*. De ahí que Heidegger hilvanara en el tejido de su pensamiento que la aventura puede estar más cerca de la verdad que la seguridad.

En este sentido, Heidegger reconoce que el pensar es una aventura, y no sólo porque se lanza a algo incierto y nuevo, a pensar lo hasta ahora impensado; lo es sobre todo porque el ser no está ahí, sino que está siempre llegando, y en cada tiempo histórico llega de distinto modo. La misión del pensar es expresar esa llegada del ser. *"Por eso los pensadores esenciales dicen siempre lo mismo"*, señala Heidegger. Lo mismo pero no lo igual. Heidegger aplica al pensar las palabras de Hölderlin sobre el lenguaje - que es lo mismo, según el pensador de la Selva Negra, que el pensar: "*el más peligroso de los bienes*[24]".

El único modo de sortear la peligrosidad y evitar que el pensar se convierta en una pura aventura es atenerse rigurosamente a su "*objeto*": *la verdad del ser.* La verdad del ser - y no las reglas de la lógica - es para Heidegger, la ley del pensar; más exactamente, la suprema norma del pensar es lo que Heidegger llama "*oportunidad*" (*Schicklichkeit)* del decir, a saber, la conformidad con el destino histórico de la verdad del ser.

Por eso el pensador tiene que estar en su pensar y decir atento al momento histórico, tiene que preguntarse no sólo qué es lo que hay que decir y cómo, sino también lo que hay que pensar se puede decir, en qué medida, en qué momento de la historia del ser, en qué diálogo con ese momento de la historia y con qué pretensión.

De esta suerte, Heidegger remite a una triple condición de que hablaba en la carta mencionada y que tiene su raíz en la "*oportunidad*" del pensar histórico del ser: *rigor del pensamiento, cuidado en el decir, sobriedad de la palabra.*

---

[24] Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, FCE, México, 1958, p. 35. En lo sucesivo, para la edición en español citaremos HEP.

Estas son, efectivamente, tres notas que caracterizan el estilo mental del pensar heideggeriano.

Heidegger da esta consigna para la hora actual: *"menos filosofía y más atención al pensar; menos literatura y más cuidado de la letra"*[25]. El futuro pensar, al que Heidegger trata de abrir camino, ya no será filosofía. También Hegel intentó la superación de la filosofía, pero con fines contrarios a los de Heidegger; filosofía dice, es un término de modestia; el pensar puede aspirar a ser, no "*mero amor a la sabiduría*", sino "*la sabiduría*"[26].

Hegel, según Heidegger, intentó elevar la filosofía a *sophía*. Heidegger no encuentra el término filosofía lo suficientemente modesto porque para él la filosofía es metafísica. Por ello, el pensar debe descender de las alturas de la metafísica para "*retornar a la pobreza de su esencia, siempre provisional*". El oficio del pensar, tal como lo concibe Heidegger, es el mismo del labrador del campo: abrir surcos en el lenguaje. Sin embargo, y a pesar de su aparente modestia, el futuro pensar será "*más radical que toda la metafísica*".

La mentalidad tradicional penetra, para Heidegger, muy dificultosamente en este pensar que el filósofo de la Selva Negra aventura como un camino, *el camino del pensar*. En páginas anteriores de la misma carta, Heidegger da como razón de ello su misma simplicidad. En el pasaje comentado había dicho que lo más simple es lo más peligroso. Este pensar - que no es sino una "*vuelta*" al pensar - no ofrece dificultad porque requiera conceptos complejos y profundos, sino más bien, por lo contrario, porque se interna, dando pasos atrás y dejando el "*opinar*" de la filosofía, hacia las preguntas originales. Heidegger, de hecho, recuerda que él realizó un primer ensayo de esta vuelta al pensar en 1927 (*Sein und Zeit*).

Al cabo de los años cree poder afirmar que aquel pensar sigue en vanguardia y ni él mismo ha podido ir más allá en sus posteriores escritos; su único "progreso" ha consistido en adentrarse "*en las cosas propias del pensar*".

---

[25] CsH. P. 121.

Cuando Heidegger escribía esto (1947), tenía clara conciencia de lo que era una suerte de tipificación de la metafísica: "*ésta aparecía a sus ojos como un ensamblaje, perfecto y sólido, de un conjunto de piezas, cuyo acoplamiento no se debe a una argamasa que mantenga su cohesión, sino a su mutua referencia, a su estar hechas las unas para las otras, lo que las hace inseparables. La metafísica es así un bloque pétreo, pero con estructura, con forma propia. Sus rasgos son bien conocidos: ser como presencia plena, principio de razón (mecanismo argumentativo de remisión a un fundamento), verdad como adecuación, idea de totalidad, sujeto capaz de representarla*"[27]. Esto es, que la metafísica no es una forma de pensameinto, una forma de teoría, como tal intercambiable o sustituible por otras, sino un modo de estar en el mundo, el modo de configurarse el mundo que define la historia de Occidente.

Por ello, el pensador de Messkirch no está seguro de que haya llegado la "*hora oportuna*" para hablar de la verdad del ser y de la historia del ser, es decir, para hablar sobre el pensar. Tal vez más urgente que hablar mucho es hoy callar mucho. Por eso Heidegger suele designar la verdad del ser como "*lo que está por pensar*". El esencial fracaso del pensar y lo que pueda haber de fracaso en el pensar de Heidegger por haberse adelantado a los tiempos - por haber llegado "*demasiado pronto al ser*", como se expresa en *Aus der Erfahrung des Denkes* se ha interpretado como una demostración *per absurdum* de lo impracticable de sus vías. La "*verdad del ser*", en cuya búsqueda partió Heidegger con *Sein und Zeit*, ha quedado bloqueada por este mismo libro, se ha dicho y repetido antes y después de la carta de Heidegger.

El filósofo del ser, por el contrario, sigue pensando que aquello fue una "*salida al aire libre*". Heidegger invita a transitar por ese camino - cosa que nadie ha hecho- o, mejor todavía, buscar otro más viable antes de juzgar. En *Sein und Zeit* insistía en que la cuestión del ser no sólo no se ha solucionado, pero ni

---

[26] *Idem.*

[27] Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, introducción de Ramón Rodríguez, Ed., ICE. Paidós, Barcelona, 1995, p. 11.

siquiera planteado. Esta es una cuestión que sigue, a su juicio, vigente, es una declaración que involucra el hecho de que el ser sigue siendo lo impensado, pero ante todo tiene que volver a ser emplazado a partir del descubrimiento de que no hay posible remisión hacia un fundamento y que el ser mismo no es fundamento, antes bien es lo *Ab-grund*.

La disputa sobre la verdad del ser no se puede improvisar; hay que proveerse de los instrumentos mentales necesarios para plantearla y llevarla a cabo. En este sentido, este pensador cree haber hallado un camino del pensar y se ha internado arriesgadamente por él, aunque él declara que tampoco tuvo acierto en escoger los instrumentos para su pensar.

En *Sein und Zeit* hizo uso de los conceptos tradicionales de la metafísica; pero el lenguaje metafísico, como ya se ha dicho hasta el cansancio, le hizo fracasar. Para su descargo Heidegger cree poder añadir que no tenía opción; para hacerse entender tuvo que empezar hablando dentro del horizonte de lo tradicional. Esta investigación, por lo tanto va decididamente a analizar ese camino que hasta el momento inauguró Heidegger y que, irrecusablemente, ha influido en pensadores de nuestra contemporaneidad y en tópicos del pensamiento contemporáneo.

Este análisis es, como podrá advertirse, una continuación de lo que se inició en otro[28] y que fue sólo el preliminar de un camino más arduo que es ese intento de recuperar la realidad integral que según el pensador la filosofía occidental había dejado perder, que tal vez nunca había poseído: las cosas, el mundo, el hombre, el lenguaje, Dios, la poesía, el arte, el pensar, y sobre todo, el ser.

En este sentido, las actitudes negativas de Heidegger - ante la razón, el sujeto, la metafísica, el Dios metafísico, la modernidad, la voluntad de poder, el pensar técnico- no son sino negación de la negación, una lucha contra los elementos que él considera desintegradores y nihilizantes que se habían apoderado de la mente occidental. El esfuerzo de integración de Heidegger se ha centrado desde el principio de su trayectoria mental, temáticamente desde 1927, sobre la

[28] Constante, A, *El retorno al fundamento del pensar, Martin Heidegger*, Ed. UNAM. 1987. Passim.

aporía ser-tiempo. Esta anexión al ser de la gran zona de latencia tendrá repercusiones en todas las esferas de la realidad, desde el concepto de verdad y el pensar hasta el hombre y Dios. La verdad será *des-cubrimiento*, *des-velación*, en que lo velado no pierde su condición de tal, sino que queda salvado y guardado.

La verdad como *alétheia* no es algo que hubiera pertenecido en exclusividad a los griegos, está en el trasfondo de la filosofía occidental, de hecho, la *alétheia* es para los griegos el ser. El ser es el principio de la filosofía, pero el ser es presencia y a presencia sólo puede serlo en la medida en que sale a la luz como *alétheia*. Por eso la verdad como desvelación es, a través de toda la historia de la filosofía, lo problemático, lo digno de preguntarse, el tema del pensar, más allá de la representación metafísica de la verdad como adecuación o del ser como realidad.

En esta perspectiva encuentra su verdadero significado, de una parte, las impugnaciones de la razón raciocinante por Heidegger, y de otra, su apelación a un pensar con apariencia semi-poética. El pensar racional es pura claridad, es decir, claridad sin fondo, sin profundidad, sin claroscuros, luz sin oscuridad de donde emerge.

El pensar que postula Heidegger tiene que comenzar por despojarse de la voluntad del poder y de querer en todas sus formas y adoptar actitudes que ante la razón raciocinante se presentan como pasividad o poesía: dejar ser, pensar el ser, ingresar al ámbito de lo originario y esperar allí, recordar, agradecer, recoger y recogerse, escuchar la llamada del ser, la voz de las cosas, incluso escuchar la lengua más bien que hablarla...

Quizá no haya mejor definición para Heidegger que aquella que Nietzsche diera del filósofo: *"El filósofo: es un hombre que constantemente vive, ve oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias; alguien al que sus propios pensamientos le golpean como desde fuera, como desde arriba y desde abajo, constituyendo su especie peculiar de acontecimientos y de rayos; acaso él mismo sea una tormenta que camina grávida de nuevos rayos; un hombre fatal, rodeado siempre de trueno y aullidos y gruñidos y acontecimientos*

inquietantes. Un filósofo: ay, un ser que con frecuencia huye de sí mismo, que con frecuencia tiene miedo de sí, pero que es demasiado curioso para no 'volver a sí' una y otra vez..." [29].

Uno puede aún hacer un intento por recordar el tiempo aquel en el que la epopeya, la lírica y, en general la poesía y la tragedia eran una suerte de acto de magia, un exorcismo del antiguo caos que aterró a todas las almas. Tiempo en el que aquella incipiente filosofía rimaba sus frases y las palabras poseían la sosegada fuerza de la danza. Y, sin embargo, quizá podríamos aquí repetir aquella pregunta que Savater se hiciera *"¿es posible un pensamiento opuesto a la traza que va de Platón a Hegel, o sea, un pensar contrario al concepto?"*[30]

La respuesta podría encontrarse, de manera vaga e incipiente, en esta investigación que quiere con Heidegger repetir aquella reflexión con la que el filósofo de Todtnauberg señaló a la filosofía como metafísica, es decir, filosofía del concepto, del sujeto y del objeto; filosofía, en suma, que no es otra cosa que el "*destino del ser*".

Y, sin embargo, de una u otra manera, pareciera que hemos aceptado el inevitable camino que nos lleva por los mismo senderos por los cuales anduvieron Platón y Hegel, quizá para con ello "*repetir*" la trágica historia de la metafísica y tratar una y otra vez de salirse de sus linderos, pensar desde fuera de sus marcos, con otro lenguaje al que nos invita Heidegger mismo. No sé si esta investigación así lo haya logrado, quizá lo único que hago aquí es leer mi profecía en este texto y las palabras de otros; lo ya dicho resuena en el espacio vacío de mi escritura, en la caverna que mi paciencia o mi incapacidad fabrica: esta investigación es tan sólo un eco que extrae su virtud crítica de la repetición. No obstante, estoy persuadido de que los libros que he citado son como chispas del fuego de Heráclito.

Todavía algo más. Esta investigación se fue gestando desde hace mucho tiempo, tiempo en que la trama de las ideas se fue haciendo cada vez más

---

[29] Nietzsche, Friedrich, *Par-dela bien et mal*, Prélude d'une philosophie de L'avenir. Ed. Gallimard, Paris, 1971, p.71.

[30] Savater, Fernando, *La filosofía tachada*, Ed., Taurus, Madrid, 1984. P. 85.

intrincada, cada vez más tensa y sin que ella pudiera salir a la luz, a tomar un respiro. Entretanto he redactado algunas cuantas ideas que no sé si están logradas. La incertidumbre es algo que siempre nos acompaña cuando no tenemos el defecto de creer que hemos descubierto lo ya descubierto por otros muchos que nos precedieron. Esta investigación, a pesar de ser un compromiso puntual conmigo mismo, quedó postergada por infinitas razones aunque siempre acuciado por aquellas palabras de Kierkegaard: *"¿Cuántos en nuestro tiempo se atreven en verdad a desear, a anhelar, a conversar con la naturaleza con la hábil súplica de un niño o con la furia de un individuo extraviado?".* Muchas cosas han pasado desde entonces, más de lo que la prudencia y el decoro aconsejan expresar.

No obstante lo dicho, lo último que quiero hacer antes de terminar estas líneas es agradecer todo lo que se me ha dado impunemente y de manera gratuita, la amistad, el cariño y el amor, siempre dócil y a veces tan áspero. Todos esos intangibles que no tienen peso pero que son los que le dan sabor, color, tono , luz y sombra a la vida. No podría hacerlo de otra manera. Quizá lo que intento hacer aquí es, en unos cuantos trazos tratar de encerrar mucho de lo que me ha dado la vida y que siempre he podido restituir a medias, en un tono menor, con una voz entrecortada, y sin mucha fortuna.

A Juliana González, porque me enseñó el *Stimmung* filosófico, por los apasionados y hechizados diálogos con los que me llevó abismalmente a enfrentarme al *pensar* en sus añoradas clases de metafísica, en los cursos de Platón y de nuestros queridos filósofos griegos. A mi querido Ramón Xirau, quien me otorgó su confianza y me dio el regalo más preciado que un alumno puede poseer de su maestro: la amistad y su pensar. A Ricardo Guerra, porque ha tenido la generosidad de creer y confiar en mí, y por su vocación hacia Hegel y hacia Heidegger, siempre admirables.

No será aquí donde deje de mencionar a Ricardo Horneffer y a Gabriela Rodríguez a quienes el destino quiso que los encontrara y la vida me ha enseñado a no perderlos. Y desde luego, a Luis Miguel Niño de Rivera y a Diana Cover, porque han sido amigos en el sentido griego del término y cómplices

míos en muchas cosas, pero esencialmente en mi amor por Guadalupe. A Luis, en especial, por su talento, y por su amor al arte y por ese cuidado que me otorga su amistad y que sin duda, sin su comprensión cómplice esta investigación no hubiera sido. Y a Diana, por su fuerza, y porque sabe de vencer retos, retos enormes y porque me unen a ella muchos amores en común. También a Aslán Cohen porque a pesar de sí mismo, de una herencia crepuscular y dolorosa, ama a Platón, y me recuerda constantemente que la amistad sólo puede crearse con el cuidado silencioso de una fe en los otros. A mi muy querido amigo Roberto García Gómez, un ser espléndido, lleno de alegría por la vida y de espíritu sensible quien me ha dado muestras irrefutables de su amistad. Finalmente a Guadalupe, porque con ella he encontrado mi mundo, el nuestro.

Repertorio de siglas

Se han empleado los escritos de Martin Heidegger en las ediciones indicadas en la bibliografía. Algunos de ellos han sido designados con siglas que preceden a los títulos mencionados. La lista sólo designa a aquellos escritos que por facilidad se abreviaron, pero la lista no señala la obra total de Heidegger. Asimismo podrá observarse que se citan de manera indistinta la versión en español y en alemán.

ST	*Ser y tiempo*
SZ	*Sein und Zeit*
EF	*De la esencia del fundamento*
VWG	*Vom Wesen des Grundes*
QM	*¿Qué es metafísica?*
WM	*Was ist Metaphysik?*
EzH	*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*
CsH	*Carta sobre el humanismo*
ÜH	*Über den Humanismus*
SP	*Sendas perdidas*
HW	*Holzwege*
IM	*Introducción a la metafísica*
EM	*Einführung in die Methaphysik*
QP	*¿Qué significa pensar?*
WHD	*Was heisst Denken?*
CA	*Conferencias y Artículos*
VA	*Vorträge und Aufsätze*
DSG	*Der Satz vom Grund*
ID	*Identidad y Diferencia*
IuD	*Identität und Differenz*
S	*Serenidad*
G	*Gelassenheit*
DCH	*De camino al habla*
UzS	*Unterwegs zur Sprache*
NI	*Nietzsche I*
NII	*Nietzsche II*
Q.I	*Questions I*
Q.II	*Questions II*
Q.III	*Questions III*
Q.IV	*Questions IV*

Primera Parte

La destrucción de la metafísica

I. La destrucción de un destino

"Es imposible que un mismo atributo
pertenezca y no pertenezca a la vez
a la misma cosa en el mismo sentido".

Aristóteles

"Es imposible que una y la misma cosa
sea y no sea al mismo tiempo".

Aristóteles

I.1 Metafísica: fundamentación y olvido del ser

"La metafísica, justamente, no ha visto
sino lo presente y no ha oído sino lo dicho.
De este modo olvidó el ser".

M. Heidegger

¿Cúal es la tarea que le ha sido asignada al pensar después de Heidegger? Lo que se intenta en este espacio es más que un reconocimiento de un *Maître à penser*; es, más bien, el hecho de reconocer y exponer los lineamientos que el pensar de Heidegger han creado en el decurso del filosofar, una suerte de línea

en el tiempo que ha determinado una condición del propio pensamiento y que marca ya el rumbo del pensar contemporáneo. Se trata, en otros términos de un pensar que expresa una situación epocal de la cual no hay escapatoria posible. En este sentido, la huella de Heidegger se muestra esencialmente en lo que se ha denominado como una "tipificación de *la* metafísica", en donde ella aparece como un sólido edificio, una sólida estructura, perfectamente ensamblada y en donde cada uno de sus elementos encuentra su fortaleza en la mutua referencia, en su estar hechos los unos para los otros, tal y como señala Kolakowski: "*La filosofía ha estado buscando un lenguaje absoluto, perfectamente trransparente, que nos transmitiría la realidad tal como ésta 'verdaderamente' es, sin adulterarla en el proceso de nombrar y describir; esta búsqueda era vana desde un principio, pues para expresar nuestras preguntas necesariamente empleamos un lenguaje contingente, tal como nos viene dado, hecho de antemano y no fraguado con propósitos metafísicos*"[31].

Sus rasgos, ahora, ciertamente son conocidos (aunque ellos siguen viviendo de una manera clara y determinada en muchas de las nuevas concepciones): ser como presencia plena, formulación evidente o embozada del principio de razón suficiente (que no es otra cosa que el mecanismo argumentativo que nos remite en cada caso al indispensable fundamento), verdad como adecuación, idea de totalidad, mantenimiento de la idea de sujeto y de la idea de objeto, concepción embozada de la idea de progreso, entre otros, todos ellos dentro de ese molde general que Heidegger llamaría aún como la "*constitución ontoteológica de la metafísica*" y cuya virtualidad reside en que la metafísica no es el resultado de una vaga abstracción de rasgos comunes, tampoco es una forma de pensamiento, un modo de pensar las cosas y dar razón de ellas, sino antes bien, un modo de estar y de ser en el mundo, el modo específico de configurarse el mundo que define la historia de Occidente, la progresiva comprensión de la lógica interna del pensar occidental, posible precisamente porque hoy nos encontramos en su consumación.

---

[31] Kolakoswski, Leszek. *Horror methaphysicus*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990. pp. 20-21.

Por ello, si podemos atisbar la posibilidad de un pensar no metafísico es precisamente porque la época en la que vivimos está dejando de habitar metafísicamente. No hay, pues, otro principio para esta consumación que el del ser, tal y como lo expusiera Heidegger en 1927, cuando lo que hizo cambiar su pensamiento y abrió el destino del mismo fue el Ser.

¿Qué es ser? **Nietzsche pareciera haber tenido razón cuando denominó a un "*concepto supremo*", tal como el "*ser*", "*El último humo de la realidad evaporada*" (*Götzendämmerung*). "*De hecho,* - sigue diciendo - *hasta ahora nada ha tenido un poder de convicción más ingenuo que el error del ser*"[32]. O, como señalaría en otra de sus obras: *"Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del larguísimo error; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATUSTRA)"*[33]. Nuestro problema es el de quién querría correr tras semejante vapor, cuyo significado verbal se nos muestra a primera vista como el nombre de un gran error de un enorme yerro, de una tremenda equivocación. Quizá no le faltaba razón a Nietzsche. Porque todos los fracasos de la metafísica, sin duda, provienen de haber los metafísicos sustituido el Ser y tomado como primer principio de la ciencia uno de los aspectos particulares del ser, esto es, el ente.**

Pero, en verdad, ¿es el Ser un error y un vapor? ¿Es el ser un "*mero*" sonido verbal, una significación indeterminada y tan inasible como un vapor? ¿Sabemos en verdad algo sobre el Ser o nos limitamos a constatar nuestra perplejidad ante la imposible respuesta de eso que nombramos con la palabra Ser? Es cierto, parecería que lo único que podemos constatar, que sólo aquello que alcanzamos es la intelección de nuestra incapacidad para captar el Ser mismo. En tanto, nos conformamos con comprobar el así llamado callejón sin salida, constatamos una aporía. Porque con nuestro preguntar entramos en una comarca cuyo supuesto fundamental, para poder permanecer en ella,

---

[32] Nietzsche, Friedrich. , *El crepúsculo de los ídolos*, trad. , A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, p.47. Aquí hemos cambiado un poco la traducción por ajustarse más al sentido de lo que Nietzsche quería decir.

[33] Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, citado en Nietzsche, Friedrich, *Inventario*, edición de Fernando Savater, Ed. Taurus, Madrid, España, p. 67.

consiste en que la existencia histórica vuelva a encontrar terreno firme. En este examen, que tiene todo el aspecto de ser una importante intelección, cerramos los ojos ante la estancia en la que, aun cuando apartemos la vista, permanecemos.

Pues, es claro que reclamamos el Ser en todo nuestro conducirnos al ente. No obstante, seguimos interrogándonos sobre lo que significa el Ser, porque ¿acaso no fue ése el fundamento más íntimo y poderoso del destino de Occidente? ¿Acaso no fue el Ser lo que tuvo en vilo el meditar de Platón y Aristóteles, los dos más grandes pensadores entre los grandes de Occidente? Esta es una pregunta final que no puede contestarse axiomáticamente. En realidad, no tiene respuesta ninguna, y si la misión de la metafísica fuese la de investigar en qué consiste ser, o por qué hay ser, su marcha quedaría paralizada casi en el instante mismo de formular la pregunta. Por ello, todas las investigaciones posibles se apoyan en la evidencia originaria y común del ser y versan sobre las formas de ser de los entes, es decir, responden a la pregunta *¿cómo es el ser*? Pero en modo alguno resuelven esa pretendida cuestión final de *¿qué es ser,* o *por qué hay ser*? Y si aún nos interrogáramos con mucho más profundidad podríamos observar que la pregunta no se endereza hacia el ser mismo sino, antes bien, *al ente*, cuestión que tuvo en vilo el meditar de Heidegger.

Heidegger comprendió bastante bien esta interrogación y por eso mismo, como se ha dicho hasta la saciedad, la segunda parte del *Sein und Zeit* no pudo ser escrita y toda la obra posterior sólo se aborda la cuestión de los modos de la *presencia de lo presente*, el ser como evidencia que se oculta y que sólo nos deja la presencia de su evidencia. "*Preguntar ¿qué pasa con el ser? significa nada menos que* re-petir *el origen de nuestra existencia histórico-espiritual, con el fin de transmutarlo en otro comienzo. Eso es posible. Inclusive constituye la forma decisiva del acontecer histórico, porque se sitúa en el acontecimiento fundamental (*Grundgeschehnis*). Pero un comienzo no se repite cuando se platica sobre él, como si fuese algo de otros tiempos, algo ya sabido y que meramente se deba imitar, sino al recomenzarlo* originariamente, *con*

todo lo que un verdadero comienzo tiene de extraño, oscuro e inseguro. La repetición, tal como nosotros la entendemos, es por completo diferente de una prolongación progresiva de lo anterior y realizada con los medios de éste"[34].

En el libro IV de la *Metafísica* Aristóteles ya nos había señalado la necesidad de una verdad suprema, que sea "*el principio más firme o cierto de todos*"[35]. Y como se trata de una investigación sobre el ser en tanto que ser, esa verdad tiene que ser universal y necesaria, una verdad que podría formularse y de hecho se formuló bajo la forma del principio de no-contradicción. En este Libro nos dice: "*Es imposible que un mismo atributo pertenezca y no pertenezca a la vez a la misma cosa en el mismo sentido*", pero más adelante agrega en el Libro XI: *"Es imposible que una y la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*". El principio como tal es puramente negativo pues establece tan sólo una imposibilidad: dice lo que el ente no puede ser, o lo que no puede predicarse de él, que es lo mismo, pero no nos dice, en modo alguno, cómo es y ni siquiera afirma que es. El ser lo da por supuesto. Sin entrar en lo que es un tema que ha abordado Eduardo Nicol *in extenso* y al que uno tiene que remitirse para entender la claridad y la nitidez de la crítica que él hace de este "*falso principio*[36]", es indispensable mantener con transparencia la distinción entre ser y ente, lo cual será el cometido de la crítica a la metafísica que lleva a cabo Heidegger.

Pues, ¿por qué motivo resulta entonces incorrecto que el principio de Aristóteles dé por supuesto el ser? El supuesto es ilegítimo como tal supuesto porque no se invoca como evidencia universal y primaria. Aristóteles toma en cuenta al ser de manera implícita, justo cuando se propone instituir el principio del ser. Pero el sujeto del principio de no-contradicción es el ente y no el ser. El carácter determinado de este ente es inequívoco, lo mismo en cualquiera de las

---

[34] Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 3ª edición, 1972. p. 76. En lo sucesivo citaremos IM, para la edición en español y EM para la edición en alemán.

[35] Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1005b y vid. , Libro XI, 1061 b.

[36] Nicol, Eduardo., *Los Principios de la Ciencia*, Ed. FCE. 1ª. Reimpresión, México, 1974, Vid., Cap., 5°. Asimismo, Vid, *La metafísica de la expresión*, Ed., FCE. nueva versión, México, 1974, parágrafo 12. Igualmente vid., *Historicismo y existencialismo*, Ed. FCE., Segunda edición, corregida. 1960, caps. I y X. No obstante habría que decir que este problema cruza toda la obra de Nicol.

dos versiones que de él da el propio Aristóteles. Pero en la última versión, cuyos términos son más rigurosamente ontológicos, se define el sujeto de la proposición como una y la misma cosa. La singularidad del ente quedaría precisada de manera suficiente por la mismidad. Pero el texto no dice sólo "*la misma cosa*", sino que recalca: "*una y la misma cosa*", sin ningún género de dudas.

Por ello es más consecuente el principio ontológico de no-contradicción parmenídeo, porque ambos filósofos se proponen hallar una respuesta a la pregunta por el ser, pero el eléata no da por supuesto el ser, y por esto la alternativa del ser que presenta su principio es otro absoluto, o sea la nada. Parménides es más consecuente, pero filosóficamente más estéril. Después de Parménides, como se sabe, se da este movimiento que es el rescate de las apariencias, pero la tradición habría de ser cruenta en este sentido: o con el ser o con el tiempo.

Porque el problema tradicional de la ontología siempre ha sido y es el divorcio del ser y el tiempo. Este divorcio parecía completo; sus dos términos se antojaban irreconciliables y por esto la historia del pensamiento metafísico presenta, a grandes rasgos, más que el intento de resolver el problema, el secreto afán de eliminarlo, suprimiendo de su campo uno de los dos términos. O con el ser o con el tiempo pero no ambos. La conjunción de los dos ha tenido a lo largo de la historia un carácter aporético, como se vio desde Zenón de Elea. La ontología[37] prescindió de uno de ellos: en principio pareció

[37] Hoy en día se emplea con toda libertad el término ontología para designar la ciencia del ser como tal. No carece sin embargo de interés que este término es relativamente moderno ya que no aparece sino hasta el siglo XVII. La creación de este término tiene que ver con la disposición de los filósofos a disociar la teología natural de una filosofía primera afianzada en la noción abstracta del ser en cuanto ser. Quizá el primero en utilizar el término fue el cartesiano Clauberg, quien personalmente prefería el nombre de *ontosophía*. Cf. *Elementa philosophiae sive Ontosophia*. Francisco Suárez en sus *Disputationes metaphysicae*, retoma el término y trata de separar los conceptos de filosofía primera de la ontología, aunque estas disputaciones pertenecen con entero rigor a la edad media. Quien le dio un lugar en la historia del pensamiento y divulgó el nombre fue Christian Wolff, en el siglo XVIII, con su obra *Philososphia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, 1789, quien llevó a la metafísica a convertirse en ontología. Es cierto que Wolff no creó el nombre de "*ontología*", que hoy se emplea corrientemente para designarla, pero él fue quien le aseguró el éxito y, al imponerla, propagó entre los filósofos las definidas connotaciones que la noción de ser llevaban su pensamiento. Así, fue Wolff el primero que creó una ontología sin teología.

quedarse con el ser y proscribió el tiempo. El tiempo sólo aparecía en la filosofía cuando el ser no estaba en ella; en las doctrinas críticas, o en esos aledaños de la filosofía, como el saber del hombre, tenidos por poco dignos de una posición más favorecida. El tiempo no era el ser; y si acaso tenía que explicarse, se explicaba por el ser, por una subordinación al ser.

Pero si esto era así, las preguntas a las que tuvo que enfrentarse la tradición ontológica[38] fueron claramente determinadas: ¿cómo reducir a conocimiento riguroso esa variedad infinita de cualidades y singularidades irreductibles que es la existencia humana? ¿Cómo lograr que el ser no se nos evaporare en la temporalidad y la historia? ¿Cómo formular de una manera unitaria y coherente, a la vez la ontología de lo humano y una filosofía de la historia? Estas cuestiones son interdependientes y su resolución habría de señalar un paso decisivo en la marcha de la filosofía misma.

Hay algo anómalo en un hecho de tal naturaleza, y no obstante ninguno se ha repetido tanto y a tal grado que se le haya acabado por volverle la espalda. Todo acontece en el curso de la historia como si el temor del primer principio de la sabiduría fuera el principio mismo de esa sabiduría. Plantear este problema no es por lo demás sino volver a aquel que Aristóteles consideraba como la constante preocupación de los filósofos: *¿qué es ser?* La gran pregunta platónica en *El Sofista* (244 a) citada por Heidegger habría enmudecido desde el pensador macedonio. Retomar la cuestión exigía reapropiarse del problema del destino histórico por el que esa pregunta se ha

---

es decir, una ciencia del ser abstracto como tal, puesto aparte de los seres actualmente existentes. Asimismo, Heidegger en *Introducción a la metafísica*, ed. cit, p. 78, ha señalado: *El título "ontología" se acuñó en el siglo XVII. Designa la elaboración de la doctrina tradicional del ente, hasta hacerla culminar en una disciplina de la filosofía y en un compartimento del sistema filosófico. Pero la doctrina tradicional era el análisis y la ordenación escolar de lo que para Platón y Aristóteles, y después para Kant, fue una pregunta, aunque ya no originaria [...] Con este nombre la filosofía, en todos los casos, aspira a presentar y exponer una asignatura dentro de su sistema".*

[38] Cf., Conviene desde ahora señalar que los críticos ven en este punto un desapego y una cerrazón de Heidegger respecto del concepto de ontología y suponen que esto demuestra que Heidegger se resuelve por otro pensar lejos de la metafísica. En parte es cierto, pero lo que quiere Heidegger es deshacer los malos entendidos ya que para él la ontología no es, ni con mucho, una asignatura que debería de estar en el ámbito de la filosofía y que el estudio del ser debe ser siempre referido a la tradición metafísica, por ello, puede afirmar: *"[...], sería conveniente renunciar, en lo futuro, al uso de*

perdido, relacionarlo con el modo de acontecer de la existencia. Por ello, preguntar por el ser significa, en términos heideggerianos, nada menos que *repetir* el origen de nuestra existencia histórico-espiritual con el fin de transmutarlo en otro comienzo. "*En cuanto a la necesidad de* repetir *la cuestión griega del ser, su fundamento se encuentra no en una conexión histórica externa sino en una estructura interna de* Dasein, *en su descubrirse como raíz de posibilidades, en la* Sorge *(cuidado)*[39]". Quizá nada más justo que aquellas frases que pronunciara Milan Kundera: *"Una pregunta que no tiene respuesta es una barrera que no puede atravesarse. Dicho de otro modo: precisamente las preguntas que no tienen respuestas son las que determinan las posibilidades del ser humano, son las que trazan las fronteras de la existencia del hombre"*[40].

Pero ¿qué pensamos con las palabras "*ser*", "*el ser*"? El ser, se responde, *es lo que es*. Nada más justo, pero las dificultades empiezan en cuando uno comienza a querer definir el sentido de la palabra "*es*". La naturaleza de esta paradoja la hizo resaltar Kant, en el célebre pasaje de la *Crítica de la razón pura* donde, a propósito de la prueba ontológica de la existencia de Dios, hizo observar que "*el ser no es evidentemente un verdadero predicado, un concepto de algo que pueda ser añadido al concepto de una cosa*". Esta proposición significa que no hay diferencia alguna entre nuestra noción de una cosa

---

los nombres 'ontología', 'ontológico'. Lo que ahora adquiere mayor claridad es el hecho de que modos de preguntar separados por un mundo entero, no deben llevar el mismo nombre". IM, p. 79.

[39] Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo, lecturas de "El ser y el tiempo" de Heidegger*, Ed. Anthropos, Barcelona, España, 1989, p. 74 y Cf. Sigs. Convendría volver a citar la fábula de Higinio: "*Una vez llegó Cura a un río y vio terones de arcilla. Cavilando cogió un trozo y empezó a moldearlo. Mientra piensa qué había hecho, se acerca Jupiter. Cura le pide que le infunda espíritu al modelo trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que era ella quine había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: 'Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llama 'homo', puesto que está hecho de* humus *(tierra)'*" Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, 2ª. reimpresión, ed. FCE., México, 1980. p. 219. En lo sucesivo citaremos ST para la edición en español y SZ para la edición en alemán.

[40] Kundera, Milan., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets editores. Barcelona, 1985.

afirmada con la existencia y nuestra noción de la misma cosa afirmada sin la existencia. O por decirlo más exactamente, ningún concepto representa jamás una cosa con o sin la existencia, por la sencilla razón de que la existencia no es representable por modo de concepto.

Esto quiere decir que el concepto de un objeto real en nada difiere del concepto del mismo objeto pensado como simplemente posible: *"Cualesquiera que sean los predicados que yo atribuyo a una cosa, aunque fueran lo bastante numerosos para determinarla completamente, nada le agrego al añadir que la cosa existe"*, dice Kant. En una palabra, la existencia no es representable ni por un concepto, ni en el concepto. De hecho, añade el pietista Kant, nuestra representación conceptual de lo real es congénitamente ciega para la existencia. Todos nuestros conceptos tienen el mismo carácter de "*neutralidad existencial*". De ahí nacen las dificultades que pesan sobre el empleo filosófico de la noción de ser, porque si hay un concepto que parezca connotar la existencia, es seguramente ese: *ser*. El proyecto de Heidegger de hallar una respuesta adecuada a la pregunta que interroga por el sentido del ser en cuanto tal, tiene una universalidad que rebasa evidentemente los límites a los que pudiera haberse ceñido la obra de 1927. Acaso la pregunta exceda a los límites de la filosofía. Del ser sabemos *que es*, porque lo conocemos bajo la especie única y patente de la presencia: *tò óv*, el ente, el existente, en la plenitud de su realidad. Pero no sabemos *qué sea*, *tí èsti*, en qué consista esto de ser.

Es cierto que el concepto de ser es el más universal de todos los conceptos. Su dominio de validez se extiende a todo y a cada cosa en particular. Luego, por encima del ámbito de validez de este concepto universalísimo del ser ya no hay nada, en riguroso sentido de la palabra. Es necesario conformarse con esta suprema universalidad. El concepto de ser es un término último. Y corresponde a una ley de la lógica que dice: cuanto más abarca un concepto, según la extensión - ¿y qué podría abarcar más que el concepto de ser? - tanto más indeterminado y vacío es por el contenido. Quizá por ello, Heidegger afirmó en *Introducción a la Metafísica* que el ser no es un ente y que la primera

respuesta que se ofrece a la pregunta *¿qué es el ser?* es el que el ser es pura nada; *si abstraemos del ente*, no queda nada.

La nada es, en efecto, la primera impresión que nos hace el ser. De esta forma había presentado Heidegger el ser en su conferencia *Was ist Metaphysik?*; no como pura nada, a la manera de Hegel, pero sí como esta nada, *nada de ente*, es decir, el ser es lo *no-ente*. En este punto habría que destacar que la importancia de Heidegger en el proceso de pensamiento no consiste sólo en haber enfatizado el nexo entre ser y lenguaje, como se verá respecto de los estudios que llevó a cabo en *De camino al habla,* sino, principalmente *en haber pensado el ser como evento y no como estructura.* Este punto se correlaciona necesariamente con aquello que mentaba cuando se preguntaba por la metafísica, es decir, por aquello que pregunta *en Sein und Zeit* y que denominaba como "*apertura del ser*".

Una puesta en claro de la tendencia a la secularización[41] o desontologización del ser es el trabajo de Richard Rorty, *The Philosophy and the Mirror of Nature*[42], en donde ha teorizado explícitamente la existencia de una orientación unitaria entre los resultados del pensamiento de Heidegger, el pragmatismo deweyano y el último Wittgenstein. Rorty, en esta obra, somete a crítica la concepción fundamentadora que ha venido dominando en la filosofía occidental desde su mismo surgimiento; primero bajo la forma de una investigación sobre los primeros principios del οντοσ ον, del ser como estabilidad de estructuras fundantes y legitimantes del mundo de la experiencia, después bajo la forma que caracteriza gran parte del pensamiento del siglo XIX y del nuestro, de la fundamentación crítica y epistemológica del saber de las ciencias y de la legitimidad de las restantes formas de la experiencia: en esta versión el fundamentar de la filosofía no se presenta ya

---

[41] Cf., Vattimo, Gianni. , *Etica de la interpretación*, Ed., Paidós, Barcelona, España, 1991, Pp. 38-53. Quien cita este término como proceso de desontologización de la metafísica, o, como gusta decir, de rompimiento con la posición fundamentadora de la ontología.

[42] Cf., Rorty, Richard, *The Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979, asimismo, Cf., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Ed., Paidós, Barcelona, España, 1993, especialmente la introducción donde repite las tesis del primer libro.

como un conocimiento de un campo de lo real que está en la base de los otros, el de las causas primeras aristotélicas, sino como el aprehender reflexivo de las estructuras de todo conocimiento válido.

Por otro lado, habría que recordar que el anuncio de la muerte de Dios en el sentido que Nietzsche le dio como fin del pensamiento de la fundamentación, de la autoridad del *Grund*, es también o se corresponde con el anuncio heideggeriano del final de la metafísica (aunque ese final no acabe de ser aún, en razón de que con Nietzsche[43] a lo que se llega es a la culminación, al ápice de toda una larga tradición que se le ha revelado a Heidegger como historia de un destino), y todo ello no sólo supone sólo referirse a un evento del pasado sino también a las responsabilidades a asumir de cara al futuro, a las opciones, juicios y posiciones críticas que se deben tomar con relación a lo existente. Así, en la época de *la consumación de la metafísica*, en el mundo de la total organización técnica del ente, el pensamiento no tiene otra cosa que hacer más que dedicarse enteramente a la tarea del dominio técnico del mundo.

En el curso de los siglos en los cuales se ha desarrollado la metafísica, el pensamiento siempre ha interrogado al ente en cuanto a su ser, pero identificando desde un principio, a partir de Platón, la *Seiendheit* con la presencia de lo que está presente. En la edad de la consumación de la metafísica, el pensamiento da el último paso por este camino, pensando el ser como *ser-representado*, un ser representado que depende totalmente del sujeto re-presentante. Representado no significa, naturalmente, imaginado, fantaseado, soñado; sino llevado a la consistencia, al ser, a través de procedimientos rigurosos, que son los de la ciencia experimental y de la técnica, de la que no sólo depende, sino que la funda en su misma posibilidad. Si el pensamiento de la edad de la metafísica consumada y de la filosofía, tal y

[43] De hecho, lo que le importa a Heidegger no es lograr un mejor entendimiento de lo que el propio Nietzsche diga. La cuestión que Heidegger desarrolla concierne más bien a la manera en que Nietzsche se sitúe en la tradición del pensar occidental, esté su pensar determinado por esa tradición y a la vez la determine por su parte, con independencia de que Nietzsche haya estado o no interesado en experenciar o saber propiamente esto. Heidegger emplaza su meditación sobre Nietzsche bajo la presuposición omnideterminante de que en el pensar de Nietzsche se reúne y acaba la tradición occidental según un punto de vista decisivo, y decisivo para nosotros en esta época de transición.

como de hecho se ha desplegado, vivía de la interrogación del ente en cuanto a su ser, hoy esta pregunta, gracias a la técnica que ha explicitado totalmente la esencia de la metafísica, ya no tiene ningún sentido. *Es pues necesario olvidarse del ser como fundamento.*

Heidegger, en su camino a la superación de la metafísica, en este largo proceso impuesto por su diálogo con el pasado, en esta destrucción de la ontología, tiene que caminar aún con aquellas concepciones especulativas que señalaban y mostraban al ser como fundamento, como base del ser y del conocer: "*El ser, el puro ser - sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior... El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada*"[44], decía Hegel en su *Lógica*. Y añadía, líneas abajo: "*Nada, la pura nada; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinaciones y contenido; la indistinción en sí misma... La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser*"[45]. El Ser es, según este pensador, *Prinzip* y *Anfang*, principio que tiene que ser comienzo y lo que es anterior para el pensamiento, tiene que ser también primero en el curso del pensamiento.

Este pareciera ser el verdadero principio del conocimiento, pero ya sabemos que la lógica especulativa de Hegel, y de toda la tradición metafísica, definió el ser por su abstracción, confundiéndolo con el ente y éste fue uno de los grandes malentendidos, acaso el gran equívoco, la gran ruptura del decurso originario del pensamiento y su transformación en un destino aciago con el que se enfrentó la tradición metafísica: el ser es lo más indeterminado y con ello, la tradición aceptó el hecho de la vacuidad de la palabra sin más. Así lo ve Heidegger cuando luego de repasar la historia morfológica y etimológica de

---

[44] Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, Tomo I, Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ed. Solar Hachette, 3ª ed., Argentina, 1974, pp. 77 y sigs.
[45] *Idem.*

este concepto llega a la conclusión de que "*1. La consideración gramatical del vocablo daba como resultado el siguiente: los modos significativos y determinados de la palabra no alcanzan a tener validez en el infinitivo, puesto que se borran. La sustantivización fija y objetiva esa confusión. La palabra se convierte en un nombre que designa algo indeterminado. De la consideración etimológica del significado de la palabra resulta esto: que hoy, y desde hace mucho tiempo, nombramos con el sustantivo 'el ser' es, conforme a su significado, la mezcla niveladora de tres significaciones que tienen raíces diferentes [...] Esta mezcla y aquella confusión se salen al encuentro mutuamente. En la conexión de esos dos procesos encontramos una explicación suficiente para el hecho de que habíamos partido, es decir, de que el verbo 'ser' es vacío y de flotante significación*"[46]

El ser, en efecto es inaprehensible. Vemos un edificio, pero no vemos su ser; no encontramos el ser en ninguno de los componentes del edificio ni en este ni en su conjunto. Vemos la pintura de Pollock pero no vemos su ser; percibimos una escultura de Giacometti y en ninguna de sus partes encontramos el ser; de igual forma decimos "*Dios es*", "*la tierra es*", "*la artesana que transforma la arcilla en esculturas en su taller es*", "*el labrador está en el campo haciendo florecer la tierra*". En todos estos ejemplos el "*es*" significa algo distinto como lo que permanece, como lo constantemente presente. Es decir, percibimos las cosas que son, pero no el ser. De todas las cosas decimos que "*son*", pero no sabemos precisar en qué consiste su ser; ni siquiera se manifiesta ese ser de igual manera a todos ni a uno mismo en distintas situaciones.

Una tormenta sobre una montaña "*es*", pero ¿en qué consiste su ser? El paso de las nubes por el cielo "*es*", pero ¿a quién se le manifiesta ese ser?, ¿al viajero que goza del paisaje, al labrador que en él trabaja, o al meteorólogo que tiene que hacer el pronóstico del tiempo? A todos y a ninguno. El portal de una antigua iglesia gótica es un ente. Pero, ¿cómo y a quién se manifiesta el ser? ¿Al entendido en arte, que en una excursión lo contempla y fotografía, o al

abad que un día de fiesta entra con sus monjes a través del portal y luego se escuchan sus cantos, el *Miserere,* la *Antífona*, o a los niños que en verano juegan a la sombra de una jacaranda, o en el simple recuerdo que se nos regala con el tañer de unas campanas? El ser no aparece por ninguna parte, no lo aprehendemos; parece un puro vacío, como dijera Nietzsche.

Sin embargo, para Heidegger no hay tal vaguedad del ser, sino que se le ha querido encontrar donde no estaba, como un ente, y por procedimientos inadecuados. El hecho de que nos resulte tan vacío depende de nosotros, que estamos alejados del ser; estamos nosotros, lo estuvieron nuestros antepasados y lo estarán nuestros sucesores. La causa es *el olvido del ser*, un "*acontecimiento*" que jamás alcanzaran los ojos de ningún historiador y que, sin embargo, aconteció, acontece y acontecerá: "*el ser es siempre lo que se sustrae*", repite Heidegger hasta la saciedad. "*El ser* - nos dice el maestro de Friburgo - *constituye el destino espiritual de Occidente*"[47].

Por ello, preguntar qué es el ser significa aludir a la *pregunta por el ser*[48]. Esta pregunta surgió con los presocráticos cuando preguntaban por la realidad última de las cosas que constituyen a *lo que es*. Pero con esta pregunta tenemos necesariamente que atender a los rasgos característicos que están implicados en ella: una es de índole existencial; otras dos son de índole ontológico y una última de índole teológica: 1. *preguntar por el ser es preguntar por el significado del preguntar mismo. 2. la pregunta supone que el ser de las cosas no está inmediatamente presente* y que alude a la tradicional contraposición de ser y apariencia; esto es, hay un verdadero ser, un ser con consistencia ontológica y un ser menos ser, un ser ontológicamente degradado. Aquí hay que señalar que la apariencia ha sido equiparada con

---

[46] IM. Pp. 110-111.

[47] Para Heidegger el ser es el destino de Occidente y la historia del ser es la auténtica historia de Occidente; Heidegger, pensador del ser, es a la vez pensador de Occidente. de su historia oculta, que escapa a los métodos usuales del historiador. Por ello, Heidegger pone en cuestión, con el ser, el destino de Occidente; su meditación no transcurre e el plano abstracto de la llamada filosofía, sino que afecta a la esencia misma de nuestra vida occidental.

[48] Para este tema, Vid., Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar*...ed.cit., sobre todo el primer capítulo en el que se establece una fenomenología del preguntar fundamentada ésta en los análisis existenciario que lleva a cabo Heidegger en *Sein und Zeit*.

frecuencia al movimiento, al devenir y al cambio y que de alguna manera éste, es menos ser. 3. *la pregunta supone que el ser por el cual se pregunta puede caracterizarse como un "ser siempre" o un "seguir siendo siempre lo que es". 4. La pregunta supone que preguntar por el ser es preguntar por su origen.*

Estos rasgos implicados en la pregunta por el ser no son sino diversos problemas que conlleva la misma noción de ser. Por otro lado, la idea de ser puede ser estudiada mediante el *contraste* con otras nociones, esto quiere decir que intentamos enfrentar esta noción a otras y no simplemente *distinguirla.* Así, estamos considerando que las nociones de *esencia, existencia* e incluso de *substancia,* no pueden ser nociones con las cuales enfrentamos al ser puesto que el ser, históricamente, se ha tomado como *esencia, existencia* y *substancia.* No obstante, la indefinibilidad del propio concepto de ser puede tener sentido si a través de ella se reconoce la diferencia entre el ente, que es definible, y el ser, que es lo propiamente indefinible.

Sin entrar en todos estos problemas[49], podríamos decir que, en el caso del pensador de Messkirch, que el ser tiene aquella significación que recuerda la concepción griega de la esencialización del ser, o sea, una determinabilidad que no nos viene de cualquier parte, sino que, desde antiguo, domina nuestra existencia histórica. En la búsqueda de la determinación nominal del significado del ser, para Heidegger, se convierte expresamente en lo que es: en una reflexión sobre la procedencia de "*nuestro oculto acontecer histórico*". La pregunta por el ser, para nuestro pensador, se tiene que atener, ella misma, al acontecer histórico del ser, para que despliegue y conserve su propia importancia histórica. En este punto su pensamiento no ha evolucionado, lo que sí se ha transformado es el lenguaje adoptado para hablar del ser. Desde *Sein und Zeit* hasta *Einführung in die Metaphysik,* Heidegger emplea el lenguaje de la metafísica*: ser, esencia, substancia, trascendencia y trascendental, horizonte, fundamento, ontología, pregunta ontológica, lo óntico y lo*

ontológico, incluso el concepto mismo de existencia tiene, para nuestro filósofo, graves implicaciones metafísicas que han sido arrastradas a lo largo de este enorme periplo en el que la metafísica ha sido entre otras cosas una ontoteología. Aquí, lo que hay que destacar es, que para Heidegger, la falta de la metafísica ha sido la intelección decisiva que radica en que ella piensa el pensar como "ver" y al ser como constante ser-ante-los-ojos, como presencia constante y así no puede hacer la experiencia de la cumplimentación de la vida fáctico-histórica misma, cumplimentación en la que no cabe ningún sosiego. Aunque cabe la pregunta de si ¿no se yerguen acaso tras toda metafísica facticidad e historicidad como aquello por ella olvidado? Si la metafísica piensa el ser como presencia constante ¿no piensa entonces a partir de un determinado modo temporal, a partir del presente? ¿No cae la decisión sobre el sentido del ser dentro de un ámbito que en su esencia es "tiempo"? ¿Pertenece el tiempo al sentido del ser, y es este tiempo lo impensado y olvidado de la metafísica?

La respuesta la hemos dado al principio de este apartado, Pero como quiera que sea, podemos señalara que Heidegger ha variado su pensar a partir de las adiciones que lleva a cabo al curso impartido en 1935, *Einführung in die Metaphysik,* cuando este pensador confiesa que el lenguaje de la metafísica es ambiguo porque apunta tanto al ente como al ser y reconoce que por esta razón la terminología empleada en *Sein und Zeit* no fue comprendida tal y como él había querido dotarla de sentido, de un sentido repristinado, sin ecos de los pre-juicios que hasta ese momento habían colmado el conocimiento metafísico. Así, señala Heidegger, el lenguaje metafísico se refiere al ente directamente y al ser sólo oblicuamente, lo cual equivale a decir que la metafísica *"olvida"* el ser como tal. Sería necesario considerar, entonces, que Heidegger intentó invertir los términos y hablar del ser con lenguaje metafísico, pero este lenguaje fue

[49] Esta cuestión se trató en el libro ya citado de Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar...* ed.cit. vid, principalmente la primera parte de este estudio.

entendido metafísicamente y, por ello, fue malentendido[50]. De hecho, es necesario reconocerlo, el pensamiento de Heidegger, con respecto a la posibilidad de una superación de la metafísica presenta una peculiar complejidad, en la cual se oculta quizá también la señal para discutir de modo más productivo para el pensamiento la hipótesis ahora descrita. Esta complejidad se anuncia, por ejemplo, en el texto sobre la *Ueberwindung der Metaphysik*, donde la proximidad de los términos *Ueberwindung* y *Verwindung* alude al hecho de que la metafísica, en realidad, no se puede superar; no sólo en el sentido de que no es algo que se "*pueda dejar de lado, como una opinión*[51]", sino también fundamentalmente, porque "*la metafísica, superada, no desaparece. Ella regresa bajo otras formas y mantiene su dominio como permanente distinción del ser respecto de lo que es*"[52].

Ser y Tiempo, es fuerza reconocer, trajo una sacudida a la filosofía contemporánea. Para esta filosofía entregada al idealismo de la conciencia o agónicamente clausurada en los estrechos cauces del positivismo y la teoría de las ciencias, el libro de 1927, significó una nueva inspiración. Su auténtica tarea debía consistir en el estudio del ser concreto en el mundo, con sus relaciones de orden práctico, su afectividad o sentimiento de situación, su coexistencia con el otro y su enfrentamiento con la muerte. Una interpretación

---

[50] Lo anterior resulta claro si se toma en cuenta toda la larga disquisición alrededor del los problemas que ha representado la traducción de los conceptos griegos al latín y de éste a las distintas lenguas y que lleva a cabo, por ejemplo, Gilson, Etienne, en su libro *El ser y la esencia*, Ed. Desclée, de Brower, Buenos Aires, *passim*. Asimismo, es de notar los problemas que Boecio ya anotaba el problema acerca del verbo *esse* y del *ens*. Es notorio, por otra parte, que desde 1617, fecha en que fue publicada la *Metafísica* de Escipión du Pleix, éste autor señalara la dificultad y los malos entendidos que se daban alrededor de la palabra *ens* por su traducción a *être*. Otrotanto nos encontramos con las palabras *Existere, exsistere*, que se podía traducir fácilmente por *ser*. Así como la palabra *existentia* evocaba en primer lugar, dentro de los escolásticos, a sus espíritus *essentiam cum ordine originis, existere* designaba primero, en su lengua, el acto por el cual un sujeto se acerca al ser en virtud de su origen. Tal sujeto subsiste, pues, pero a partir de otro: ¿qué es, en efecto, *existere*, se pregunta Ricardo de San Vicente en su *De Trinitate* (IV, 12), sino *ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse? Si, como más tarde dirá Egidio Romano, la existencia aparece con* la unión de *essentia* y el *esse*. es precisamente como un resultado de esa unión. La noción de origen es, pues, en principio, connotada cada vez que se emplea ese término en su sentido preciso. No podemos seguir señalando todos los problemas que se dan como confusiones a que llevó el pensamiento metafísico, tan sólo recordar a Descartes.

[51] Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Neiemeyer, Tubinga, 1954. P.46. En lo sucesivo citaremos VA para la edición alemana y CA para la edición en español.

de este estilo era lo que nos invitaba a descubrir en Heidegger la existencia inicial de un proyecto de superación de la filosofía tradicional y de sus métodos. Esta visión, no obstante, adolecía de un contrasentido fundamental: la cuestión que atraviesa la obra no se deja nunca reducir al análisis de la existencia, sobre el que ciertamente se apoya como análisis preparatorio a la que él llamó *Ontología General*. Pues una cosa es el abandono del idealismo teórico por una pura y simple descripción de la existencia y otra interrogar la existencia para descubrir, a partir de ella, el "*sentido del ser*" al que se abre en todas sus manifestaciones. Por ello es que la pregunta por el sentido del ser tiene que ser repetida porque desde el inicio del pensar metafísico pertenece a éste como lo impensado.

En este punto cabe destacar que la existencia no se nos ofrece como "*lo concreto*" en cuanto opuesto a un ser abstracto, concepto reliquia de las antiguas filosofías. La verdad es justamente lo contrario: la existencia es el punto de partida y también el punto de inserción permanente de la cuestión del Ser en cuanto debe ser comprendida como *Dasein*. Lo importante, como ya lo precisa en *Über den Humanismus*, es ver en la existencia el "*ahí*" (del Ser). *Sein und Zeit* no propone de manera explícita la reducción del ser a la existencia. Con todo, Heidegger no ha considerado nunca como algo anecdótico la tenaz incomprensión de que ha sido objeto *Sein und Zeit*. Muy al contrario, esta incomprensión puede resultar un signo claro de una casi irreversible implantación en nosotros de determinados esquemas metafísicos, verificación de la frase inicial de la obra: *"La mencionada pregunta está hoy caída en el olvido"*[53].

En efecto, en la afirmación según la cual entre todas las cosas es el *Dasein*, en cuanto *Dasein*, el único caracterizado por su comprensión del ser, se desliza un equívoco fundamental "*el ente que somos nosotros no sería otra cosa que este 'hombre'*", objetivado ya por la ciencia antropológica, y el ser que él comprende no sería el ser del "*sujeto*". He aquí cómo irrumpen los hábitos del

---

[52] *Idem.*

pensar antropológico en el punto mismo en que se trata de liberar al hombre por su referencia al ser.

De este modo Heidegger, afrontando los condicionamientos del equívoco, justificaba el abandono de la ruta emprendida en la obra de 1927: *"El tratado pretende determinar la esencia del hombre a partir de su relación con el ser y no del ente. Desde este punto de vista, el tratado define la esencia del hombre, en un sentido rigurosamente delimitado, como Dasein".*[54] Pero añade que esta intención profunda fue desconocida a causa, "*por una parte, de la inextricable costumbre del espíritu moderno de pensar al hombre sólo en cuanto sujeto, concibiendo así toda reflexión en torno al hombre como antropología; y, por otra parte, a causa de que la tentativa misma del libro procede de todo lo que ha sido pensado hasta el momento, y aunque luche por desembarazarse de ello, no puede menos, allende este esfuerzo mismo, de referirse necesaria y constantemente a la totalidad del camino que la precede, referencia que experimenta como condición indispensable para pronunciarse sobre cualquier cosa*"[55].

Así pues, no sólo desde la introducción añadida en 1949 a la conferencia de 1930, *¿Qué es metafísica?*[56], sino también desde *Introducción a la metafísica*, el pensador de la Selva Negra tiene que salir al paso de los malentendidos y esta tarea de aclaración continuará en sus otros escritos, destruyendo todos aquellos prejuicios que se han vertido a partir del análisis hecho del *Dasein* en la analítica existenciaria de *Sein und Zeit*, mientras construye otro lenguaje que pretenderá estar fuera de los rígidos marcos de la metafísica. El pensamiento

---

[53] SZ., p. 11.

[54] Heidegger, M., *Nietzsche* I y II. , Trad. P. Klossowski, Ed., Gallimard, Paris, 1971. , Tomo II, p. 155. En lo sucesivo citaremos *N. I y II.*

[55] *Idem.*

[56] Esta introducción aporta quizá la más clara respuesta al problema del pretendido existencialismo de Heidegger. La incomprensión de los comentadores se fundó en la proposición que señalaba que "*la esencia del Dasein radica en su existencia*". Pero ahí, el término existencia se empleaba exclusivamente para caracterizar el ser del hombre. A partir de la existencia pensada de manera adecuada, podía pensarse la esencia del *Dasein*. Y en la apertura del mismo, el ser queda en disposición de revelarse y ocultarse, de afirmarse y de disfrazarse; pero ni la verdad del ser se agota en el *Dasein*, ni se deja reducir a la unidad con él, a la manera, por ejemplo, de lo que ocurre en la proposición metafísica: *toda objetividad es, como tal, subjetividad.*

de Heidegger no es, por consiguiente, especulativo. Parte del hecho del ser que el *Dasein* enuncia en la existencia que se diferencia de todo otro ente. Heidegger no se ocupa pues del ser del *Dasein* únicamente, sino del ser en absoluto. La existencia no otorga al ser su sentido, es ella la que recibe sentido del ser y por sentido lo que se entiende es la *patencia* (*Erschlossenheit*) del ser y no la del ente como tal únicamente.

En el pensamiento moderno este ente es el hombre, y el mundo es estructurado y concebido a imagen del hombre[57]. La metafísica es y seguirá siendo para el pensador de la Selva Negra, antropomorfismo. Por ello, la cuestión del ser, planteándose en el campo de la metafísica, impulsa al mismo tiempo a la superación de la misma, que quiere decir, superación del subjetivismo, del antropologismo y del existencialismo. Sin duda, la idea clara de esta superación no se hubo de abrir paso sino de manera progresiva. Sugerida en *¿Qué es metafísica*? Y en la *Introducción a la metafísica*, aparece enunciada explícitamente en textos tales como *Superación de la metafísica*. Se trata, desde luego, de una idea presente ya en *Sein und Zeit*, bajo el nombre de destrucción de la ontología tradicional, es decir, de las categorías que han servido para designar y para comprender el ser.

En rigor, podemos señalar que el pensamiento de Heidegger se mueve y desde donde debe ser comprendido es en torno a la cuestión del ser, que es indudablemente un problema fundamental de la metafísica, pero ya en el terreno de la historia, al afrontar la metafísica la cuestión del ser, se ha puesto de manifiesto que este problema queda al margen de la misma. Pues, como ya se ha apuntado, la metafísica, abarcando con su interrogación la totalidad de lo que es, "*el ente en total*", ha subordinado la cuestión fundamental, bajo el nombre de ser del ente, a un ente por excelencia y eminentemente ente, trátase de la idea, de la sustancia, de Dios o del sujeto.

Por ello, "*cuando se dice que el ente es, el verbo 'es' tiene un sentido transitivo. Indica un tránsito. El ser se despliega aquí bajo la forma de un*

[57] N.II. p.104.

tránsito hacia el ente. Sin embargo, no abandona el ser su lugar por ir hacia el ente, como si, por estar el ente originalmente separado del ser, debiera éste previamente allegarse al ente"[58].

La mutua pertenencia o mismidad del ser con el ente, en rigor, la *diferencia* entre estos dos términos, está todavía por pensarse, aunque aparece de alguna manera en la metafísica, especialmente en la *Lógica* de Hegel. Por otro lado, lo que nos parece debe quedar claro es que cuando expresamos que algo "es" manifestamos, especificamos y proferimos esta palabra como si nada dijéramos, pero sin esta palabra nada podríamos enunciar; sin embargo, como señala el filósofo de Friburgo, *"A lo que 'es' no sólo pertenece de modo directo, para nosotros, lo realmente efectivo, lo que nos castiga y acosa: los sucesos, destinos y obras de los hombres, la naturaleza en su regularidad y catástrofes, las fuerzas apenas aprehensibles que están presentes en todos los impulsos y metas, en todas las valoraciones y en todas las actitudes basadas en la fe. A lo que 'es' también pertenece, para nosotros, lo posible, lo que aguardamos, esperamos y tememos, lo que sólo presentimos, aquello ante lo que retrocedemos y que, sin embargo, no dejamos escapar"*[59].

Si no pudiéramos decir "*el árbol es*", tampoco podríamos decir "*el árbol es bello*". La belleza del árbol la encontramos en él mismo, pero entonces, la pregunta que se nos impone es aquella que reza así: ¿dónde está el '*es*'? También decimos: el árbol "*es*", pero el "*es*" no lo "*vemos*" en el árbol, pues si así fuera debiese ser adjetivado y estar espacialmente conformado. ¿Dónde y qué "*es*" el "*es*"? La pregunta, como se puede advertir, no es una simple pregunta tirada al aire de la especulación filosófica, sino que la pregunta sigue siendo notable, ella parece conducirnos a una aparente y vana sutileza, una sutileza, para más señas, sobre lo que ni nos perturba, ni necesita perturbarnos. La admiración que podemos sentir hacia la belleza de un árbol, su magnificencia, su exactitud de entre todas las cosas que son bellas en la

[58] Heidegger, M., *Question I*, Éditions Gallimard, Paris, 1966. página 298. En lo sucesivo citaremos Q.I, II, III ó IV.

naturaleza sigue su curso sin que nos paremos a pensar sobre el 'es'. Basta con que el ente sea. Siempre nos atenemos al ente mismo; por ello, dice Heidegger, "*pararse a pensar sobre el 'es', 'es' palabrería*"[60].

Como quiera que sea, aquí el pensamiento de Heidegger se nos torna extremadamente crítico, pues el 'es', lo que mentamos en ello, no es digno de cuestión en sí *"¿Desde dónde debe tornarse digno de cuestión si ya en la palabra 'es' se piensa lo que no tiene ningún contenido especial, ninguna determinación: 'el tiempo es bueno', 'la ventana está cerrada', 'la calle está oscura'; invariablemente nos encontramos con la misma significación vacía. La abundancia y la multiplicidad del ente jamás vienen del 'es' y del ser, sino del ente mismo: tiempo, ventana, calle, malo, cerrada, oscura. Podemos, cuando decimos que el ente es así o asá, diferenciar el ser y el ente, pero en esa diferenciación el 'ser' y el 'es' permanecen como lo continuamente equi-valente y equi-parable porque él es lo vacío mismo"*[61]. Y sin embargo, tras la uniformidad y aparente vacuidad de la palabra "*es*" se oculta una riqueza en la que apenas nos paramos a pensar.

"*Sobre todas las cumbres/es la calma*"[62] significa... pero eso, ¿qué significa? ¿Acaso que sobre todas las cumbres "*se encuentra la calma*"?, ¿o que "*tiene lugar*", "*existe*", que "*se extiende*"? En general ninguna perífrasis es adecuada, de forma que sencillamente tenemos que conformarnos con el "*es*" mismo, que así sigue siendo el mismo "*es*", pero en esta ocasión, sencillo, irremplazable, de una vez: es el mismo "*es*" dicho en esos pocos versos que Goethe escribiera en el quicio de la ventana de una cabaña en Kickelhahn, cerca de Ilmenau.[63] Si no nos "*hablara*" el "*es*", el ser humano como tal se esfumaría, se precipitaría en el vacío. La sentencia de Parménides "*el ser es*"[64] no es pues

---

[59] Heidegger, M., *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano,* Friburgo, 1941), Ed., Alianza Editorial, Madrid, España, 1989, p. 56 y sigs.

[60] *Ibidem.* , Vid. , el parágrafo referente a la *"Inencontrabilidad del 'es'*. Pp. 60 y sigs.

[61] *Ibidem.* , p. 62.

[62] IM. "*Über allen Gipfeln ist Ruh*", que también puede traducirse como *"sobre todas las cimas es la paz"*.

[63] *SZ* p. 64.

[64] Diels. H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., editada por W. Kranz. En adelante nos referiremos a esta obra fundamental mediante las siglas DK y, en todos los casos seguiremos la

un lugar común. El hombre no sería hombre si no pudiera decir, expresa o tácitamente, "es". En la medida que el lenguaje posibilita tal decir, hay que reconocer que *el ser del hombre se basa en el lenguaje y el lenguaje es la casa del ser.*[65] Porque el lenguaje es, a la vez, la casa del ser y la morada del ser humano.

"*Casa del ser*" no es ningún concepto del lenguaje, pero tampoco es mera imagen ni una forma deficiente, "*metafórica*" de pensar, impropia de un verdadero filósofo. Lo esencial es dejar la palabra al lenguaje mismo. Y ¿qué es el lenguaje? Oír hablar no es sólo oír palabras. Lo que escuchamos es, ante todo, la voz silenciosa de lo hablado, que mora en el ámbito desde el cual nos habla: las palabras se nos revelan palabras gracias a que nos llegan desde el misterioso ámbito que nos "*dirige la palabra*". Ese ámbito todavía nos queda oculto; no lo hemos visto bien ni - menos aún- pensado.

La idea de la palabra como seña y no como signo es muy vieja en Heidegger, se remonta al tiempo en que adoptó el término hermenéutica: *"...el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una* interpretación. *El* logos *de la fenomenología del 'ser ahí' tiene el carácter de* hermeneuin, *mediante el cual se le* dan a conocer *a la comprensión del ser inherente al 'ser ahí' mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Fenomenología del 'ser ahí' es* hermenéutica *en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación"*[66] .

---

numeración por ellos acuñada. Asimismo, Cf., Kirk y Raven, *Los filósofos Presocráticos, Historia crítica con selección de textos,* Ed. Gredos, 3ª reimpresión, 1981, Madrid, pp. 368 y sigs.

[65] Heidegger, M., *Über den Humanismus*, Ed., Frankfurt am Main, 2, Aufl. , 1959, pp. 5-6. En lo sucesivo citaremos ÜH para la edición en alemán y CsH para la edición en español.

[66] Cf. ST, p. 48. Es notorio que Heidegger, a lo largo de estos parágrafos analiza el término de fenomenología en los dos conceptos fundamentales: "*fenómeno*" y "*logos*", para practicar con ellos el tipo de etimología exhaustiva, verdaderamente violenta, de la que gusta en otros casos. Esta práctica suya ha atraído un elevado criticismo, y debe admitirse que algunas de las interpretaciones de Heidegger son en gran parte la imposición de sus propios pensamientos sobre expresiones que están históricamente bastante separadas de ellas. Este es el caso del concepto de hermenéutica. En este punto es destacable el esfuerzo hermenéutico que lleva a cabo George Gadamer, en su libro *Verdad y Método,* Ediciones Sígueme, 2 tomos, Salamanca, Cf., pp.318 y sigs., en donde analiza el proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica. Con ello, Heidegger, hacía que la hermenéutica recuperara el sentido filosóficamente primario de una analítica de la existencia. El significado de hermenéutica que le es familiar a los filósofos, teólogos o juristas, según el cual es el arte de interpretar textos clásicos, sagrados o legales, parece derivarse consecuentemente de ese sentido

Esta palabra no era en la mente de Heidegger la doctrina del método de la interpretación, ni siquiera la doctrina de la interpretación, sino la interpretación misma; hermenéutica = interpretación. Este uso de la palabra no era caprichoso, era un intento de adaptarla a la fenomenología. En rigor, podríamos decir que *"... no es sin duda arbitrario el que Heidegger asuma (...) las investigaciones de Dilthey y las ideas de York en su propia continuación de la filosofía fenomenológica"*[67], como dice Gadamer[68]. Y, en efecto, Dilthey ya había desarrollado la forma antigua de la hermenéutica que, como un *ars interpretandi,* había ocupado un tipo de postura indeterminada entre técnica y arte, convirtiéndola en una metodología de las ciencias históricas del hombre[69]. Esto tenía que tener en cuenta las peculiaridades de los objetos culturales y no obstante ser capaz de competir como procedimiento respetable con los métodos de las ciencias naturales. Dilthey buscó ayuda en esta situación reviviendo la noción medio olvidada de hermenéutica. El tratamiento interpretativo de los textos fue adoptado como modelo para la comprensión de la realidad histórica como un todo. Los documentos objetivos del pasado, los vestigios, los monumentos, las fuentes y trabajos que reflejan la vida de un

---

primario. De hecho, Heidegger adoptó el nombre que se daba en la antigüedad a un canon de reglas, que había llevado una existencia marginal en aquellas disciplinas que trataban con textos, y lo modificó para acomodar sus propios propósitos.

[67] Gadamer, G., *op.cit.*, p. 321.

[68] Es importante señalar que el término remite e una tendencia filosófica que por primera vez se hace explícito de un modo característico en Gadamer donde se elaboran y se secularizan ya los logros de la ontología heideggeriana, para venir después a enriquecerse, complicarse y tal vez, en cierto sentido, diluirse en confines más amplios y vagos. Así tenemos que la recepción y reelaboración, con muchas contaminaciones neokantianas que la temática de la hermenéutica ha tenido con pensadores como Habermas en su "*teoría de la acción comunicativa*", y el Apel del "*a priori de la comunidad ilimitada de la comunicación*", y también con aportaciones de carácter muy distinto, en filósofos como Ricoeur, en el cual se conjuga con la fenomenología, o Luigi Payreson, en el cual se encuentra con una filosofía de la libertad de ascendencia existencialista.

[69] Dilthey, Wilhelm., *Gesammelte Schriften*, vol., V. Göttingen, 1957, sobre todo, especialmente *Die Entstehung der Hermeneutik*. La contribución de Dilthey cae dentro de la disputa que tuvieron entre sí las ciencias naturales y humanas que se habían destacado durante el siglo XIX. En el fondo de la disputa se hallaba el reconocimiento del paradigma del intento metódico del conocimiento que había sido definido, a lo largo de todo el periodo moderno, por las ciencias naturales exactas. Una vez que el sistema idealista, especialmente el hegeliano, habían perdido credibilidad, las teorías filosóficas de la historia, la sociedad y la mente tomaron conciencia de sus deficiencias, y se hizo necesario encontrar una metodología que sirviera para algo.

periodo histórico pasado a través de objetos soldificados, tenía que revivirse interpretativamente.

La interpretación hermenéutica es por tanto un acto en el que hacemos un contacto vivo con una vida que se ha hecho histórica y en la que nosotros que venimos después nos reconocemos. Mediante la comprensión, el ciclo de vida, que redime incluso al pasado de su solidificación en simple objeto, se convierte en una circularidad total. Superar objetivamente la relación de la historia a través de una participación activa del sujeto que le comprende parece que fue para Dilthey el ideal al que había que aspirar. En este punto vio la decisiva diferencia entre las ciencias interpretativas de la vida histórica y cultural y las ciencias objetivantes de la naturaleza, aunque las anteriores no fueron de ningún modo menos científicas en ese aspecto.

La celebrada distinción de explicación y comprensión obtuvo aquí su formulación clásica[70]. Los esfuerzos de Dilthey para defender las ciencias humanas y culturales hicieron uso del vago concepto de una "*vida*" omniabarcadora, dilucidado más tarde, aunque había existido siempre en sus antecesores. "*Vida*" parecía ser la palabra adecuada para definir una historia que no se oponía a la investigación científica. Sin embargo, incluso el concepto omniabarcador y generalmente accesible de vida en Dilthey permanece bastante vago y confuso. Heidegger vio claramente la ambivalencia de la concepción de Dilthey y su total reinterpretación de la hermenéutica que llevaba implícita una polémica contra ella. La hermenéutica no es ni un canon obsoleto de reglas, ni un método que existe junto a otros. Por el contrario, resulta ser una actitud original de la peculiar estructura del *Dasein*. De este impulso de algo que llamamos verdad se deriva todo entrenamiento metodológico para adquirir conocimiento.

El carácter esencial de la existencia humana – para construir un mundo y para comprender el ser- impulsa a la filosofía directamente a la hermenéutica. La

---

[70] Cf., Makkreel, R., *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton, 1975, especialmente las partes I y III; también la interesante reevaluación de G.H. Von Wrigth. *Explanation and Understanding*, Ithaca, 1971.

interpretación, como la forma en que el *Dasein* se determina totalmente, encuentra su auténtica contrapartida en una fenomenología correctamente comprendida, esto es, hacer manifiesto aquello que se muestra a sí mismo y en sí mismo. De este modo, la fenomenología hace realmente justicia a su tema por primera vez y deja detrás todas las construcciones filosóficas inventadas. Esto es lo que caracteriza la postura de Heidegger, incluso la de su "*segunda época*".

Así, el significado heideggeriano de hermenéutica, en esta segunda época, se cimenta básicamente, en la etimología, pero conservando la esencial comprensión del "*ser-en-el-mundo*" que hubiera extraído de *Sein und Zeit,* sobre todo de esa condición fundamental del *Dasein* que busca dilucidar y mantener una relación viva con el ambiente concreto que en cualquier tiempo dado es inderivable y es anterior a todas las distinciones de sujeto y objeto. En este caso en particular se trata quizá más que de un juego etimológico, de una relación entre el mensaje y el escuchar, es decir, el pensador de la Selva Negra hace derivar *hermeneúein* de Hermes, el mensajero de los dioses. Pero se trataría de un juego del pensar, "*más riguroso que el rigor de la ciencia*". Hermes trae el mensaje de los dioses que es el del destino, *hermeneúein* es aquel manifestar (*darlegen*) por el que alguien trae una noticia en la medida en que es capaz de escuchar un mensaje. Lo hermenéutico no significa por tanto la interpretación (del mensaje), sino el hecho mismo de transmitir el mensaje y la noticia.

El pensador de Friburgo revela que fue ese el sentido que lo llevó a su personal idea de *Fenomenología*, idea que le abrió el camino hacia las posiciones de *Sein und Zeit*, por ello no considera que la traducción que hizo de hermenéutica se considere caduca ya que "*valió y vale todavía para revelar el ser del ente*"; ciertamente no ya a la manera de la metafísica sino de tal forma que el ser mismo se patentice. "*El ser mismo*" significa para Heidegger la presencia de lo presente, esto es, la dualidad de ser y ente, el es y el ser en su unidad. El hombre está comprometido en su esencia misma por el ser así

entendido; el hombre es hombre en la medida que corresponde al reclamo de la dualidad y pone de manifiesto el mensaje de la misma.

En este sentido debe ser tomada la frase de Heidegger que dice que *"el hombre en su esencia está en relación con la duplicidad de ser y de ente"*. La duplicidad no es pues, el resultado de la comparación entre lo presente y la presencia puestos frente a frente, de modo que se destaque la diferencia. Por ello, Heidegger escribe en la conferencia *Zeit und Sein*, de 1962, *"pensar precisamente el ser requiere que se prescinda del ser, dado que, como en toda metafísica, él es interpretado y ponderado en su fondo sólo a partir del ente y como su fundamento. Pensar precisamente el ser requiere que se deje de lado al ser como fundamento del ente a favor del dar que funciona escondido en el revelar, a favor del* 'Es gibt' *(existe, se da, hay ser)"*[71]. La duplicidad no es el resultado sino lo originario. La misión del lenguaje como lenguaje no sería otra que hacer lugar a la duplicidad, a su dominio y a su imperio. Por ello, hay que dejar en claro que para el pensador de la Selva Negra la esencia del lenguaje se revela como una *hermenéutica del ser.*

El hablar del lenguaje sería *a parte nostra* oír el lenguaje; de ahí que sólo pueda darse en forma de conversación. Aquí hay un círculo inevitable, esa conversación tiene que proceder del lenguaje, dirigida por éste, pero para ello es necesario que previamente lleguemos hasta la esencia del lenguaje a fin de ponernos a la escucha. En el mismo círculo del mensaje y el mensajero, porque no hay mensaje sin el mensajero, pero el mensajero sólo lo es por y desde el mensaje. Este es el círculo *"hermenéutico"*, la *"relación" hermenéutica.*[72]

---

[71] Heidegger, M., *On time and Being*, Harper Colophon Books, Harper & Row Publishers, New York, 1977, Pp. 5-6. Sobre la base de textos como el citado, nada raros en la producción del llamado "*segundo Heidegger*", podemos preguntarnos si Heidegger no es en verdad un teórico de un "*pensamiento sin fundamento*". La pregunta es legítima en estos términos por el hecho de que la más reciente oleada de popularidad del pensamiento de Heidegger, insiste en la proximidad entre Heidegger y Wittgenestein, vistos juntos como los pensadores que han eliminado de forma definitiva la noción y el problema mismo del fundamento de la filosofía, liquidando así también a la filosofía, a favor de un nuevo pensamiento que se establece en la pura falta de fundamento.

[72] Cf. Todas las citas precedentes se extraen de la obra de Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 2. Aufl., 1960, pp. 83-155. En los sucesivo citaremos UzS para la edición alemana y para la edición en español, *De camino al habla*, ed. Serbal, Barcelona, 1987, DCH.

Explicar en qué consiste la relación hermenéutica del hombre como mensajero al desocultamiento de la duplicidad como mensaje es lo mismo que inquirir por la esencia del lenguaje. El pensador Messkirch echa en falta un decir que se ajuste al decir del lenguaje mismo, que se limite a escucharlo; ha hecho constar que tal decir tendría que ser una conversación, pero muy *sui generis*, adaptado a la esencia de la dicción (*Sage = leyenda, mito tradición, mostrar, manifestar, señalar*). Pues no basta que los hombres hablen entre sí para que tengamos, sin más, una conversación; la auténtica conversación es una convocatoria y reunión en torno a la esencia del lenguaje. La conversación radical sería aquella en que la esencia del lenguaje hablase, interpelase como dicción a los hombres, sería una conversación *del* lenguaje, *de él y desde él.* Que discurriese por cauces verbales o escritos, sería de importancia secundaria.

Tendría un carácter muy peculiar, por ejemplo, estaría hecha casi toda de silencios, más que hablada, habría de ser "*callada*". *"¡Quién fuera capaz de callar simplemente sobre el callar!"*, dice Heidegger. El callar debería ser el auténtico decir y el preludio y preparación inmediata para la conversación *del* lenguaje. Lo que así permanece y perdura es lo que Heidegger ha nombrado como "*mensaje*" que necesita del hombre como *"mensajero"*: el ser. Hölderlin se ha referido alguna vez al lenguaje como *"la flor de la boca"*. Así es; en él florece la tierra a la vista del cielo y abriéndose a él; el lenguaje ensambla tierra y cielo. La palabra es el lugar de cita donde se encuentran cielo y tierra, el torrente de la profundidad y el poder de lo alto. Hölderlin se permite también la expresión *"palabras como flores"*. ¿Una metáfora? Para el representar metafísico, desde luego; metáfora, además gastada, manejada poco expresivamente, mediatizada por la conjunción "como" que la actual poesía ha eliminado.

"Palabras *como* flores" no es una visión oblicua, es la más alta y alterada visión; Hölderlin no compara ahí nada; no hace sino llevar la palabra a su oriundez radical, la tierra. Lejos de faltar la intuición primaria, directa, la palabra de Hölderlin nace de su hontonar mismo; no hay debilitación, hay la suave

violencia de la simplicidad, la de la palabra que brota del radical oír. Cuando con Hölderlin concebimos la palabra como *"la flor y el florecer de la boca*[73]", "oímos" brotar de la tierra el lenguaje, brota desde el decir, que tiene la virtud primordial de revelar el mundo, uno de cuyos ingredientes es la tierra.

El sonido del lenguaje es un *lauten* (sonar), sonido que reúne, abierto a lo abierto, el mundo como mundo, el mundo como ámbito del ser, más exactamente la apertura del ser; aquí el lenguaje como voz queda remitido a un nivel esencialmente más profundo que todo lo fisiológico-físico; la voz, lo que en el lenguaje suena, es, por encima de la mera vocalización humana, la voz del mundo donde se conciertan y juegan sus cuatro ámbitos (*Stimmen, einstimen*). El decir del lenguaje se confunde con la cercanía, porque en el decir habla la cercanía de los cuatro ámbitos del mundo. Cercanía es esencialmente *cercanía de la cuádruple constelación.*[74] Como quiera que sea, desde *Sein und Zeit*, hasta *Unterwegs zur Sprache*, para Heidegger, el lenguaje *"da"* el ser.

En todo este recorrido lo que prevalece es el hecho de que el ser es interpretado siempre como "*actualidad*" y "*presencia*", "*subsistencia*", "*permanencia*" y "*aparecer*". En suma, aunque parezca sorprendente, *se trata de la concepción griega del ser*, por eso la búsqueda del sentido del ser se le convierte de pronto a Heidegger en una indagación "*histórica*" de nuestra idea del ser. La pregunta ¿qué hay del ser? tiene que orientarse hacia la historia del ser, porque el problema del ser no es para Heidegger distinto del problema de la historia del ser.

¿Cómo se articula, más particularizadamente, la reflexión heideggeriana sobre la esencia de la metafísica, que tiende a responder a una de las dos preguntas con que terminaba la obra monumental de Heidegger, la pregunta sobre cómo y

---

[73] Jünger, E., y Heidegger, M. *Acerca del nihilismo, E. Jünger. Sobre la línea; M. Heidegger, Hacia la pregunta por el ser*, Ed., Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1ª. Ed., 1994, p. 125.

[74] A este punto volveremos luego, quede sólo como referencia el hecho de que Heidegger aquí ya ha retomado el ideario de *Ser y Tiempo*, sobre todo en cuanto a su concepción de *ser-en-el-mundo*. Ser-en-el-mundo no significa en realidad estar en contacto efectivo con todas las cosas que constituyen el mundo, sino que significa estar ya familiarizado con una totalidad de significaciones, con un contexto de referencias.

por qué "*el ser es concebido en primer lugar partiendo de la simple presencia*"? El problema de la metafísica y de su historia permanece vivo en todo el pensamiento heideggeriano posterior a *Sein und Zeit*, y, al mismo tiempo, caracteriza su indagación y domina y unifica su pensamiento hasta su estudio sobre Nietzsche. Todas estas obras tienen precisamente el sentido de preparar el planteamiento y la elaboración del problema de la metafísica y de su historia mediante una serie de indagaciones que pudieran aparecer como apartadas de la línea principal de *Sein und Zeit* por cuanto dan la impresión de hacer a un lado el problema de la temporalidad[75]. No obstante, el desarrollo de este pensamiento, aunque asimétrico en cuanto a la misma producción y al conjunto de obras que la forman, es lineal, en función de que, como señala en *¿Qué es metafísica?: "La esencia de la metafísica no se puede conocer sino planteando concretamente problemas típicos de la metafísica misma y procurando resolverlos"*[76]. De tal manera nos vemos de pronto lanzados a la elaboración de cuestiones metafísicas capitales como el "*problema del fundamento*"[77] y el "*problema de la diferencia ontológica*", el "*problema de la nada*"[78], el "*problema de la verdad*"[79].

---

[75] Pöggeler, O., *Der Denkweg M. Heidegger*, p. 88. Y Cf. la traducción francesa *La pensée de M. Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 80. Asimismo, cf., la traducción española. Este autor ve aquí precisamente una interrupción del discurso de *Ser y tiempo*

[76] Heidegger, M, *¿Qué es metafísica?*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970, pp. 3-4. En lo sucesivo, citaremos QM para la edición en español y WM para la edición alemana.

[77] Heidegger, M, *Vom Wesen des Grundes*, Halle,, 1929, 3ª edición con el agregado de un prefacio, Frankfurt, 1949. En este ensayo, Heidegger parte del análisis del principio de razón suficiente, formulado explícitamente como tal por Leibniz, pero que está presente en toda la historia de la metafísica como principio de causalidad. De acuerdo con este principio, todo lo que existe tiene una causa o fundamento y el conocimiento del ente es el conocimiento que lo conoce en su fundamento. En este sentido, la validez de este fundamento tiene que remontarse al *Dasein*: en efecto, no se puede pensar que la validez del principio se funde en algún carácter del ser entendido como algo objetivo. En términos generales, podríamos decir que el *Dasein* no puede ser fundado porque es él precisamente el que abre ese horizonte, el mundo en el cual se sitúa toda relación de fundación; no es tampoco fundamento último en el sentido de ser una simple presencia más allá de la cual no se puede ir y de la cual todo "*deriva*" o "*depende*", y no es una simple presencia porque el Dasein no es otra cosa que proyecto, según nos advertía Heidegger en *Ser y tiempo*. En lo sucesivo citaremos VWG para la edición alemana y EF para la edición en español. Vid., Heidegger, M., *Ser, Verdad y fundamento*, Monte Ávila editores, Venezuela, 1975.

[78] Que es el tema de *¿Qué es metafísica?*.

[79] Heidegger, M, *Vom Wesen der Warheit*, Frankfurt, 1943. En lo sucesivo citaremos WdW para la edición alemana y EV para la edición en español, Cf., *Ser, Verdad y fundamento*, ed.cit..

Como quiera que sea, todos los escritos de Heidegger están consagrados a una explicitación de la cuestión del ser desde la perspectiva totalmente distinta de la historia de su "*olvido*" en la metafísica moderna. Pero lo que es claro es que estamos ante una inversión (*Kehre*); no se trata de abordar el ser a partir de la existencia sino de situarse deliberadamente "del lado" del ser. Como explica Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, "*esta inversión no consiste en una alteración del punto de mira de* Sein und Zeit. *Lo que en la inversión acaece es únicamente que el pensamiento, buscándose a sí, alcanza la región dimensional a partir de la cual* Sein und Zeit *es experimentado desde la perspectiva de la experiencia fundamental del olvido del Ser*"[80]. Esta revolucionaria inversión afecta a la filosofía misma, o al menos a un cierto estilo de filosofía que se expresa en *el libro*[81] *(Sein und Zeit)*. El libro, como dice Derrida en *De la Grammatologie*, contiene en el interior de su totalidad coherente la significación y la exposición de otra totalidad de lo real, a la que nos remite.

En este sentido, es claro que Heidegger tiene que recoger los hallazgos de los filólogos sobre la etimología del ser para examinarlos con nuevos ojos y con preguntas más auténticas. Con su análisis encuentra que en la palabra ser habitan tres raíces principales y que ellas son: "*vivir*", "*brotar*" y "*permanecer*". A esto añade otro dato significativo: en sus distintos modos el verbo ser mantiene una pluralidad de significados que luego en el infinitivo se borran y desaparecen por lo que la sustantivación del verbo ser ha convertido al ser en algo indeterminado. Estos dos hechos se refuerzan mutuamente y explican, a juicio de Heidegger, el otro hecho de mayor cuantía: el significado flotante y vago del término ser. Esto se ha dado por un proceso histórico. Esta vaguedad del término tiene lugar ya, para nuestro pensador, en los griegos, pero por detrás de esta decadencia, el pensador de Friburgo intenta descubrir un sentido del ser más originario. Ya se conoce que las investigaciones de Heidegger se centran sobre todo en Parménides y Heráclito.

[30] ÜH, p. 65.

Ningún otro pensador ha puesto tan paciente y minuciosa atención ni ha derrochado tanta agudeza como la que Heidegger ha llevado a cabo en su interpretación de los pensadores griegos. Heidegger observa que antes de que los primeros pensadores impusieran el uso terminológico del ser (el *eón*, que luego se transformó con Platón y Aristóteles como *ón* por la pérdida de la radical e, según conjetura Heidegger), éste en sus varias formas verbales *éstin, ên, éstai, eînai "recorre el lenguaje entero"*. Los pensadores no hacen más que fundir en el molde de una palabra lo que ya existía de un modo no expresado. La experiencia griega del ser interpreta éste como "*presencia*". Para ello, Heidegger recurre a un testimonio anterior a los maestros pensadores: el de Homero y cita los versos 68-72 de la *Ilíada*, donde se contrapone *tà eónta* a *tà essómena* y a *prò eónta* : *lo presente* a lo futuro y lo pasado. Pero para los griegos, lo presente comprende también lo pasado y lo futuro como modos de lo presente: lo presente no actual. Para significar más claramente lo actualmente presente, los griegos dicen también *pareónta* (*pará* expresa proximidad, se entiende aquí proximidad a la patentización). Lo no presente actualmente es lo ausente; como tal, queda referido esencialmente a lo actualmente presente en la medida que va hacia el área de desocultación o futuro o se sale de él (pasado). Por tanto, para los griegos también lo ausente es presente; más aún, en cierto sentido lo ausente es actualmente presente, patentizado o desocultado. Lo actualmente presente es, pues, un presente desde la ausencia y hacia la ausencia. Sin embargo, lo presente actual y su desvelación es lo que decide la experiencia griega del ser; la forma de presencia de lo presente no actual está vista desde lo presente actual, como su negación: lo "*ausente*".[82]

Heidegger conjetura que sólo con Parménides se convirtieron el e*ón* (presente) y *eînai* (presencia) en palabras técnicas del pensar. En cambio, en Anaximandro encontraríamos otra palabra que habría sido el primer término para expresar lo que los griegos vivieron en el lenguaje corriente como el eón

[81] Derrida, J. *De la Grammatologie*, Ed. De Minuit, Paris, 1967. P. 30.

de los eónta, el ser de los entes; esa palabra sería *tò khreón.*[83] En este sentido cree Heidegger que este término es la primera interpretación, desde el nivel del pensar, de la experiencia griega de *Moîra* como reparto o suerte a que todos están sometidos. *Tò khreón* sería también "*reunión*" que y oculta a la vez, es decir, lo que más tarde se expresará como *Lógos en* el lenguaje de Heráclito. Cuando los pensadores elevan a concepto la experiencia del ser, no está dicho que hayan llegado a suficiente claridad sobre su esencia ni que hayan logrado salvar todos sus aspectos. Por eso no puede considerarse como fórmula definitiva para designar el sentido del ser el hecho de que el ser sea presencia de lo presente.

Pero, por lo pronto, la primera tarea todavía incumplida es hacernos una idea lo más aproximada posible de lo que entendían los pensadores griegos por la "*presencia de lo presente*". El hecho es que, para el pensador de Friburgo, el pensar griego desde sus orígenes se mueve dentro de la duplicidad, pero sin llegar a ella como tal. Desde el principio tiene lugar la eliminación de la duplicidad: sólo que aquí "*eliminación*" no es igual a ausencia total; es algo positivo; es incluso lo que posibilitó el inicio del pensar: en este comienzo empezó a ocultarse la iluminación del ser del ente. El pensar comenzó fijándose directamente en el ente y sólo oblicuamente en el ser, quedando éste cada vez más a tras mano. La explicación de esa tendencia a deslizarse hacia el ente la encuentra Heidegger en la índole misma del ser, que es reunión y unificación de los entes; de ahí nace la propensión a creer que el ser es igual al conjunto de los entes y, por ser lo que reúne y unifica, a considerarlo incluso como el ente más ente, el ente que entifica, pues, "*para el representar todo se convierte en ente*"[84].

Heidegger nos pone un ejemplo: la cordillera, ésta está presente ante nosotros, considerada, según la mentalidad del griego, no es su estructura geológica ni en su situación geográfica, sino en su estar presente, la cordillera entra a

---

[82] HW. pp. 316-323.
[83] SP, Vid., *La sentencia de Anaximandro*, ed. española, p. 265 y sigs.
[84] *Ibidem.*, p. 318.

formar parte del contorno que ya se hallaba desocultado: la cordillera está situada en el paisaje. Pero una vez que está en el paisaje, la cordillera permanece erguida en el paisaje precisamente en cuanto se está revelando, haciendo acto de presencia al des-velarse. El permanecer o durar de un ente junto a otros no es sino una propiedad de la presencia y tiene su origen en ésta.

Es importante notar que todo lo que sea *estar ahí, hallarse, encontrarse una cosa en el mundo de la realidad se basa en la presencia.* Pero la presencia misma no es "*estar ahí*" sin más, sino que *es hacer acto de presencia desvelándose desde un fondo oculto*; es hacerse algo presente. La presencia, por tanto, remite al desencubrimiento como su lugar de nacimiento. *Por eso experimentaron los griegos la permanencia como un aparecer, irradiar, salir a la luz, manifestarse.* El permanecer en sentido griego es previo a la actual distinción de reposo (lo permanente en cuanto inmóvil) y movimiento; no por falta de una suficiente clarificación, sino porque se movían en una zona más profunda de la realidad. *Permanencia es reposo, pero no como carencia de movimiento; es reposo propio de lo que reúne, el reposo de la reunión. Permanencia es reunión de la presencia y ausencia; presencia que irrumpe desde una ausencia y ausencia que en todo momento amenaza arrebatar la presencia.*

Es por ello que el ser fue designado por los maestros pensadores sólo con los términos *eón*, *eînai*, sino con otros muchos vocablos que también significaban lo mismo, pero no lo igual: *phýsis, ousía, logos,* etc. No es partiendo directamente de *eînai* y de *eón* como logra Heidegger el esclarecimiento del ser griego; más bien llega a través del sentido de las otras palabras a entrever lo que pudo significar los términos *eînai* y *eón*. Para nuestro pensador, el sentido concreto y nada genérico que tenía el ser para los griegos puede resumirse en las palabras *ousía* y *phýsis*.

Por ser presencia (*Anwesenheit*), constancia, constante presencia, ser implicaba estar ahí, situarse, sostenerse y mantenerse. Correlativamente, *no-ser* era sustraerse a la permanencia naciente; tal era el sentido del término

existasthai. Nuestro "*existir*" viene de una raíz que para los griegos significaba aproximadamente lo contrario. Esta paradoja es un síntoma más del extrañamiento que ha sufrido la mente occidental respecto a la experiencia originaria del ser.[85] Sostenerse en sí importa tener unos límites. Pero el límite no era algo que se añade al ente desde fuera ni algo meramente negativo, una limitación; límite es algo positivo: el ámbito que se crea y conquista el ente al mantenerse en su ser. Análogamente, el ser, el sostenerse en sí, implica un término o *thélos*, que no es primariamente un "*fin*" o terminación, un "*no más allá*", ni una finalidad o meta como se ha entendido en la posteridad. Término es "*acabamiento*", llegada a la plenitud, perfeccionamiento.

El ente es en virtud de los límites y términos. Desde esta perspectiva que interpreta Heidegger una palabra que emplea Aristóteles para designar el ser: *entelékheia*: el sostenerse y mantenerse en los límites, así, en el sentido ulterior que la filosofía, concretamente Leibniz, y la biología han dado a la palabra *entelequia* es para Heidegger un signo más de la decadencia de lo griego. El ser, lo que se sostiene en sí, es para el que lo contempla algo que "*se pone ahí*", lo que se presenta manifestando su aspecto. Este aspecto de una cosa era para los griegos *eîdos o idéa*. El *eîdos* era la faz, el rostro visible de las cosas, gracias a la cual éstas se nos hacen presentes. En esa manifestación de su esencia "*descansan*" las cosas. La palabra que recogía todas esas manifestaciones del ser era *ousía* o, más exactamente, *parousía*. Al traducir *ousía* por *sustancia* lo que aconteció fue la pérdida de la esencia: Heidegger encuentra que en alemán la palabra adecuada para traducir *parousía* es *An-wesen*, que en el lenguaje usual significa finca o propiedad acotada. En tiempo de Aristóteles todavía conserva *ousía* ese sentido junto con el significado filosófico de algo que está presente, lo que está ahí, en sí y así se hace *presente. "Ser es en el fondo, para los griegos, presencia (Anwesenheit)". Pero la filosofía griega no se detuvo en el "fondo" de esa presencia, sino que partió, sin más, de la presencia misma, considerándola, sobre todo, en ese*

[85] EM. p. 49 y Vid, WHD, pp. 143-144.

primer plano que es el aspecto o faz (idéa) que presentan las cosas a nuestra percepción. [86]

Otro término esencial, *phýsis*, aconteció algo como con todas las palabras de la herencia filosófica griega: al traducirlas al latín se falseó el significado original. Según Heidegger, todo nuestro vocabulario filosófico, presunta herencia de Grecia, es una mala traducción y un colosal malentendido. *Phýsis* era para los griegos "*lo que sale o brota desde sí mismo*"; así, el brotar de una rosa. Brotar implica manifestarse y permanecer en esa manifestación, ella sería aproximadamente "*la fuerza imperante de lo que al brotar permanece*". La *phýsis* se da en cualquier fenómeno, en el salir del sol, en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de animales y hombre. Pero esto no quiere decir que se identifique con esos fenómenos de la "naturaleza". No se trata de uno de tantos procesos que observamos en los entes, *la phýsis es el ser mismo*, en virtud del cual el ente llega a ser y puede ulteriormente ser interpretado incluso como "naturaleza". Los griegos no llegaron a la *phýsis* a través de la observación de los procesos naturales, sino por una experiencia poética y pensante del ser. La palabra *phýsis* designó para los griegos todo: cielo y tierra, mineral y planta, hombres y dioses y lo que ahora llamamos en sentido estrecho "*ser*" y "*devenir*", ella es la "*fuerza que brota*" y su correspondiente permanencia y duración, es el nacer o originarse, el salir del ocultamiento y sostenerse en ese desocultamiento. Esta "fuerza que brota" es anterior a la distinción de quietud y movimiento; quietud y movimiento se articulan en la *phýsis* como en su unidad original, ella es la presencia dominante en la cual los entes se hacen presentes como tales.

En el desocultamiento (*alétheia*) el imperar de la *phýsis* se impone como *mundo*, y a través del mundo el ente es ente. Este imperio y fuerza, propios de la *phýsis*, que se impone como "*mundo*" es concebido por Heráclito como *pólemos,* un término con el que los griegos designaban el ser. *Pólemos* ejerce su imperio haciendo que cada cosa se manifieste como es, dioses y hombres,

[86] *EM*, pp. 46-47.

libres y esclavos. *Pólemos* es el combate originario, anterior a lo divino y lo humano. Pero es una separación que no destruye la unidad; al contrario, *pólemos*, que origina la oposición, constituye la unidad originaria; unión y separación se articulan en la unidad originaria porque *pólemos* es a la vez *lógos*, otro nombre del ser, es decir, *reunión*. Esa tensión originaria es lo que da lugar al "*mundo*". El ser es combate, *pólemos* en el que interviene esencialmente el hombre como "*mantenedor*" del ser. ¿Qué sucede cuando el hombre en sus obras deja de combatir y se abandona a la rutina? Cuando cesa el combate ya no se mantiene el ente como ente ni el mundo como mundo.

El ser en todas sus dimensiones se degrada y esto es lo que sucedió dentro de la historia misma de Grecia. El ente se convierte en algo que yace ahí estático y se encuentra. El límite y término, la forma, el aspecto se trivializan. Lo perfecto, acabado, terminado y que, como tal, se muestra en su forma, queda reducido ahora a algo que existe ahí materialmente, fijo, a disposición de cualquiera; ya no impera el mundo, sino que el hombre es el que impera y por ello se cree con derecho a disponer de las cosas. En una palabra, el ente se convierte en objeto, objeto de contemplación (imagen) o de operación, en el sentido del hacer humano orientado por la razón calculadora.

La *phýsis* que antes hacía y constituía el mundo, ahora se convierte en "naturaleza", un campo especial dentro de los entes, que se contradistingue del campo del arte y del obrar humano. La *phýsis* como "naturaleza" se degrada en objeto de imitación, lo que ella tenía de *manifestación* (*phaínesthai*), como epifanía de un mundo, se superficializa en la mera visibilidad de las cosas físicamente presentes. La mirada ya no es la visión originaria que penetraba hasta el ser mismo y trataba de llevarlo a la obra, es la mirada "*pura*", es decir, superficial, la correspondiente al "*conocimiento puro*", la que dirige un *sujeto* a un "*puro objeto*", la mirada meramente óptica. En estas condiciones el ser "*se retira*". El ente continúa existiendo, pero tampoco como ente, sigue siendo lo "*constante y permanente*", pero con un modo de permanencia muy especial; en realidad, *es sólo apariencia de permanencia*, ya que el ente se ha convertido en objeto de la infinita y cambiante actividad

humana.[87] Al hilo de este oscurecimiento progresivo de la intuición primigenia del ser se han ido formando las distinciones tradicionales de *"ser y devenir", "ser y apariencia", "ser y pensar", "ser y deber ser"*.

En esta contraposición el ser se ha concebido como lo permanente frente al devenir, lo eterno frente a lo que es imitación fugaz, el objeto que está ahí frente al pensar del sujeto, lo que es frente a lo que debe ser. En suma, el ser se ha interpretado como "*presencia constante*", por lo tanto *como ousía*. Pero se trata de una presencia constante que ha decaído de su plenitud primera. El ser se ha interpretado, tras el ocaso de los primeros pensadores, desde el *lógos*: *el juicio o enunciación* que se convierte en lo que Heidegger llama "*el tribunal del ser*". En la enunciación lo esencial es la cópula, el "es", lo que Kant denominó "*palabrita de relación*". Esa palabrita de relación ha sido la que ha determinado el sentido tradicional del ser. Esta es la explicación del hecho que Heidegger comprobó al examinar la gramática del ser: que su sentido no se delimita a partir del infinitivo, sino de otros tiempos, sobre todo del presente de indicativo: "es".

Los primeros pensadores que supieron ver el ser como presencia no se preguntaron por su origen y esencia en sus diversas dimensiones. Se fijaron en la presencia sin más, sin problematizarla, sin ponerla en cuestión como una presentación de lo presente, como una desocultación. O, lo que equivale a lo mismo y que Heidegger repite: no se preguntan por la esencia del ser, por el ser como tal. Preguntaron por el ser del ente y esas notas de la presencia eran una respuesta. Ese no ir hasta la raíz no fue un defecto. Pertenece a la esencia de la presencia el no dejar ver su raíz. En la cosa presente, mientras la presencia misma se adelanta al proscenio, su carácter de des-velación se retrae. La presentación implica dejar de lado, en el trasfondo, ese carácter, para quedar subrayada sólo la cosa presente, la presencia de lo presente.

El posterior pensamiento occidental atiende aún menos que los griegos a la cuestionabilidad del "*presentarse de lo presente*". Pero, además, va olvidando

[87] *Ibidem*, p. 46.

las notas con que lo vieron los griegos para fijarse en otras: la subjetividad del sujeto, la objetividad del objeto, la "*realidad de lo real*". Es verdad que estas nuevas notas se apoyan aún en las viejas, así en la "*subjetividad*" todavía trasparece el *hypokéimenon* griego, el subyacerse y "estar" de lo presente; en el conocimiento entendido como un captar y concebir resuena el *légein* como un "*dejar estar*". Así, frente a las cuatro delimitaciones hay que alcanzar un concepto del ser en el que el devenir, la apariencia, el pensar y el deber ser sean también "ser". Para ello es ineludible preguntar simplemente qué es el ser como tal y no sólo qué es el ente. La distinción esencial que Heidegger echa en falta frente a las cuatro mencionadas es de otro orden: la distinción entre ser y ente, la "diferencia ontológica".

Se trata de llegar al ser mismo, diferenciándolo del ente. Ese "ser mismo" no ha sido pensado hasta ahora como tal; de hecho la tradición occidental ha vivido de una determinada idea del ser, la que corresponde a la perspectiva del pensar enunciativo, determinado por el lógos-enunciación. De ahí la urgencia de plantear del problema "ser y pensar"; habrá que averiguar el origen de la progresiva independización del pensar con respecto al ser hasta convertirse en su amo y señor.

En su conferencia de 1957 *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (*La naturaleza ontoteológica de la metafísica*) Heidegger contrapone la actitud de Hegel con el pasado filosófico a la suya propia. Para Hegel, el diálogo de la filosofía con su historia tiene el carácter de "*superación*" (*Aufhebung*), en el sentido de la absorción de todo lo pasado en la verdad absoluta, que es el "*concepto*" en el que el sujeto absoluto llega a saberse a sí mismo con plena certeza, de tal manera que todos los momentos anteriores queden en él "*fundamentados*" (*absolute Begründung*). Para el pensador de la Selva Negra, el diálogo con la historia del pensamiento es mucho más modesto, al menos en apariencia, y nada "*absorbente*": se trata nada más que de dar una "*marcha atrás*" (*Schritt zurück*), para recoger algo que la filosofía había olvidado en el camino.

Eso dejado a trasmano es la "*diferencia*" (*Differenz*) entre el ser y el ente. Este paso atrás compromete a hacerse cargo del "*olvido*" en que yace la diferencia, olvido que es algo consubstancial con la diferencia como tal. La diferencia de ser y ente constituye el área esencial en que se ha movido el pensamiento occidental, la metafísica. El paso atrás viene a ser así la marcha desde la metafísica a la esencia de la metafísica. Heidegger no aspira más que a preparar la marcha atrás que probablemente será lenta y de azarosa historia. Por de pronto nos hallamos en un territorio lejanísimo de la meta: en la edad técnica, que está en las antípodas de la región donde se asienta la diferencia de ser y ente.

El objeto propio, la cosa, *die Sache*, del pensamiento ha sido siempre el ser. Pero si preguntamos qué es el ser la primera evidencia que nos sale al paso es que el ser es ser *del ente*; el ser en cuanto "genera" el ente, Por su parte, el ente es *ente del ser.* Tanto en el ser como en el ente está implicada la diferencia. De ahí que para entender adecuadamente el ser tenemos que pensarlo desde el ente y viceversa. Así nos vemos precisados a plantear la cuestión de la diferencia como tal.

La primera solución que ocurre es presentar y representar la diferencia como una "relación" entre ser y ente, en que la diferencia es rebajada a la condición de una "distinción" al nivel de nuestro intelecto representativo. La diferencia sería una sutil entidad que conecta entre sí dos entidades. A esta explicación hay que oponer que cada una de las dos entidades lleva en su seno la diferencia: *el ente es algo que es; el ser es algo que entifica (Sein, das Seiendes ist).* Ser y ente aparecen y se sostienen a raíz de la diferencia puesto que la diferencia es anterior a ser y ente y en condición de tal está reclamando su consideración aparte, en sí misma y como tal. Ser del ente quiere decir ser que es el ente, entendiendo el es activamente, transitivamente, en tránsito a... El ser trasciende al ente. No es que el ser emigre desde su propio territorio hacia el ente, como si éste primitivamente estuviera privado de ser; el ente "*adviene*" primariamente como ente, se revela como tal, en virtud de la "*trascendencia*" patentizadora del ser. El ente adviene cuando se recoge y

salva en la patentización; ser ente es permanecer en ese recogimiento. Ser y ente deben su respectiva peculiaridad a la *di-ferencia* en que radican. De esta *diferencia* arranca el "*entre*" (*Zwischen*) que mantiene en tensión la "*trascendencia*" y el "*advenimiento*". Heidegger la denomina *Austrag. Re-lación.*

La diferencia como re-lación resulta ser el lugar o, al menos, la antesala de la esencia del ser y del ente. Heidegger, en este punto sospecha que el destino del ser ha estado regido, ya desde sus principios, por las vicisitudes de la *re-lación (Austrag)*, concretamente, el secreto del carácter ontoteológico (ciencia del ente y ciencia de Dios) que ha revestido la metafísica desde sus orígenes estaría aquí, en la re-lación. El ser se presentó ante la primera experiencia griega bajo la especie de *lógos* o, lo que es lo mismo, como fundamento. Bajo esta luz, el ser en cuanto trascendencia descubridora aparece como un "*hacer estar*" por el que el ente, lo presente, adviene a la presencia como un "*fundamentar*" en las varias formas del pro-ducir.

En esta perspectiva, el ente, el advenimiento que se recoge en la desocultación, aparece como lo fundamentado, lo efectuado. Lo fundamentante y lo fundamentado no se relacionan simplemente, sino mutuamente; recobran uno sobre otro, en virtud de la *re-lación* que los sustenta. Por esta razón no es sólo el ser el que fundamenta (como fundamento, como *Grund*) al ente, sino que éste, por su parte y a su modo, fundamenta, causa el ser. El ente es capaz de fundamentar sólo cuando lo es con plenitud: lo más ente. Por ello, Heidegger habla de la *re-lación* (*Austrag*) como un girar de ente y ser, el uno alrededor del otro. A la luz de la *re-lación* metafísicamente considerada, la fundamentación misma, la acción de fundamentar aparece como algo *que es*, como un ente; por tanto, como necesitado, a su vez, de ser fundamentado, causado por la causa suprema. Todo esto tiene lugar en el seno de la metafísica. Esta olvida la diferencia pero es alimentada de ella, fija la atención en el ente en general y en el ente supremo.

Al aparecer el ser como el fundamento, la metafísica concibe el ente en general como lo fundamentado y el ente supremo como lo fundamentante en la

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

modalidad de causa primera. Bajo el primer aspecto, la metafísica se convierte en ontología o, como prefiere decir Heidegger, *onto-lógica (Onto-Logik)*; bajo el segundo, en *teo-logía o teo-lógica (Theo-Logik)*. El carácter ambivalente *onto-teológico*, de la metafísica provendría de la dualidad unificadora de la *re-lación* de ser y ente, es decir, de la *re-lación (Austrag)* que mantiene en recíproca tensión ser y ente: *ser como fundamento y ente como fundamentado-fundamentante.* Ser y ente, vistos desde la re-lación, son otra cosa de lo que aparecen como términos metafísicos, dígase otro tanto de la pareja fundamento-fundamentado, que lleva siempre el sello metafísico. En la metafísica ser y ente son, simplemente, lo "*diferente*" (*das Differente*); pero no se muestran a partir de las diferencias.

Y de esto se trata, no consiste en otra cosa el "*paso atrás*" en el camino del pensamiento. Hay que rescatar ser y ente del olvido y reconducirlos al lugar de origen a partir del cual son los que son. ¿Es la *re-lación* lo último en la marcha del pensar? Más bien parece ser lo que más se acerca. La *re-lación* tiene a su vez que integrarse en lo suyo propio, en su mismidad, en el misterioso *Ereignis*. El cuándo y el cómo nadie lo sabe. Los dos formidables poderes, ambos hijos de la metafísica, que obstruyen el camino son el imperialismo de la moderna técnica y (el más pavoroso) el lenguaje metafísico.

I.2 Meditación sobre el Principium reddendae rationis

"Nada sucede por azar, sino todo por una razón y por obra de la necesidad".

Leucipo[88]

Heidegger ve condensada en la historia de ciertas palabras la de toda la metafísica. Una de ellas es la palabra *Grund* (razón, fundamento) y su correspondiente *Grundsatz* (*principio de razón, de fundamentación*). La formulación del *principio de razón* como *principium reddendae rationis* se debe a Leibniz, pero en realidad este es un principio que ha regido desde siempre en el decurso de la metafísica occidental, su formulación explícita, a ojos de Heidegger, ha necesitado aunque parezca extraño, un larguísimo periodo de gestación: más de dos mil años. La metafísica, explícita o implícitamente, ha vivido siempre del *principio de razón*[89], que le es imprescindible; es esencial al ente apoyarse en un fundamento.

La metafísica, como quedó establecido desde *Sein und Zeit*, es pregunta por el ente y no por el ser, pero metafísica es también fundamentación ya que no hay ente sin fundamento. No obstante, ese apoyo y fundamento ha tenido distinto sentido según las diversas épocas; el término razón – fundamento (*Grund*) y su correspondiente principio no ha significado siempre lo mismo, aunque hayan

---

[88] Cf. Kirk G.S. y Raven J.E., *Los filósofos presocráticos, historia crítica con selección de textos*, Ed. Gredos, 3ª reimpresión, Madrid, España, 1981, p. 574, Leucipo, fragmento 2, Aecio, I 25, 4.

[89] Sería necesario hacer notar que el principio que Leibniz destaca traduce literalmente la formulación griega. En ambas se expresa el modo esencial de operar de la razón. El principio de razón no es pues, un invento moderno, este principio nos asegura *quod nihil fit sine ratione*, que nada sucede sin

retenido un fondo común, o, como apuntara Heidegger, no han tenido siempre *igual* sentido, aunque sí el *mismo* sentido. Sus variaciones marcan las de la metafísica misma y su fondo permanente representa lo esencial metafísico, que queda siempre insuperado.

Esto se nos hace claro y evidente en cuanto recordamos que desde *Ser y Tiempo*, en el proceso de deconstrucción de la historia de la metafísica, Heidegger ya había señalado al *Dasein* como una totalidad hermenéutica *yecta, caída, arrojada*, como dijera Kierkegaard, ya en el mundo. El mundo con el que el *Dasein* ya está familiarizado en tanto *ser-en-el-mundo* no es una suerte de pantalla trascendental, un esquema de categorías; el mundo siempre está ya dado al *Dasein* en una *Geworfenheit* (*estado de yecto*) histórico cultural profundamente vinculada con su mortalidad.[90] Todo esto significa que el *Dasein* se funda como una totalidad hermenéutica sólo por cuanto vive continuamente la posibilidad de no ser más ahí. Podríamos describir esta condición diciendo que el fundamento del *Dasein* coincide con su "*falta de fundamento*"; la totalidad hermenéutica del *Dasein* está fundada sólo en relación con su posibilidad constitutiva de no ser más ahí.

Esta conexión que se da entre fundamento y ausencia de fundamento que se introduce en *Sein und Zeit* en el análisis del *ser para la muerte*[91], es una constante en el pensamiento ulterior de Heidegger, aun cuando la temática de la muerte parezca desaparecer o casi de su obra posterior. Fundamento y ausencia de fundamento están, por ejemplo a la base del concepto de *Ereignis*,

---

razón. También estos términos de Leibniz repiten los que aparecen en los textos presocráticos, notoriamente en los de Heráclito y Leucipo.

[90] **Heidegger llega a mostrar la conexión que hay entre el proyecto que es el *Dasein* y su posibilidad más propia que es la muerte, su ser para la muerte, desde el comienzo de la segunda sección de *Sein und Zeit* en el pasaje donde plantea el problema de la totalidad de las estructuras del *Dasein*. El *Dasein* puede ser una totalidad únicamente anticipándose para la muerte. Entre todas las posibilidades que constituyen el proyecto del *Dasein* y su ser en el mundo la posibilidad de morir es la única a la que el ser en el mundo no puede sustraerse. La muerte es también la posibilidad que, mientras el *Dasein* dura y perdura, permanece siendo posibilidad pura. Pero precisamente en este permanecer siendo una posibilidad, que realizándose haría imposible todas las otras posibilidades.**

[91] Cf., Vattimo, Gianni. , *El fin de la modernidad, Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Ed., Gedisa, 1ª. Reimpresión en México, 1986, sobre todo el capítulo referente a "El fin de la modernidad", pp. 101 y sigs.

el acaecer del ser, un término al cual se transfiere, en el Heidegger tardío, el conjunto de los problemas que en *Sein und Zeit* estaban ligados al concepto de autenticidad.[92]

Es evidente que esta visión heideggeriana de la constitución hermenéutica del *Dasein* y de su correspondencia con la ausencia de fundamento se le puede llamar nihilista, sobre todo en uno de los sentidos atribuidos por Nietzsche a este término, es decir, como aquella situación en la cual, "*Desde Copérnico ha rodado el hombre desde el centro hacia la periferia*".[93] Para Nietzsche esto significa que el nihilismo es la situación en la que el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición (lo que en otros términos Nietzsche llama a la *muerte de Dios*): "*En resumen: las categorías 'fin', 'unidad', 'ser', con las cuales hemos atribuido un valor al mundo, son desechadas de nuevo por nosotros, ahora el mundo aparece como falto de valor...*"[94]. La ausencia de identificación de ser y fundamento constituye uno de los puntos más explícitos de la ontología heideggeriana. El ser no es, para el pensador de Messkirch, fundamento, toda relación de fundación se da siempre dentro de épocas particulares de la manifestación del ser[95], pero las épocas como tales están *abiertas* no fundadas, por el ser.

Pareciera, a primera vista que el pensamiento de Heidegger se presentara como lo opuesto al nihilismo, por lo menos en el sentido en que el nihilismo significa ese proceso que no sólo pierde el ser como fundamento sino que olvida el ser: el nihilismo, según lo escrito en Nietzsche es ese proceso en el

---

[92] *Eingentlichkeit. Ereignis* es, por ejemplo, el evento en que la cosa se da *als etwas* (como algo), pero la cosa se puede dar como algo, puede apropiarse (*eignen*) sólo en la medida en que cae presa en el juego de espejos del mundo, en el corro (*Ring*) en el cual mientras se hace propia es también expropiada, de suerte que la apropiación es siempre en definitiva un *über-eignen*, una *transapropiación*. A este punto volveremos en los capítulos subsiguientes.

[93] Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, ed.cit. , , p. 32 y Cf., p. 36 donde nos dice Nietzsche que "*En el fondo, el hombre ha perdido la creencia en su valor, cuando a través de él no actúa un todo infinitamente precioso: es decir, ha concebido un todo semejante para poder creer en su propio valor*"

[94] *Ibidem.* , p.37.

[95] Vid. , Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, ed. cit., III parte los parágrafos 19-21, donde se discute la fundamentación ontológica del "mundo" llevada a cabo por Descartes.

que, al final "*del ser como tal no queda ya nada*"[96]. Pero la pregunta que se obliga en este punto es si es lícito llamar nihilista a la hermenéutica heideggeriana contra la letra misma de los textos de Heidegger. Particularmente en uno *Zur Seinsfrage*[97]. Ahí, recuerda Heidegger, "*La línea cero tiene como meridiano su zona. El ámbito del nihilismo consumado constituye la frontera entre las dos edades del mundo. La línea que le designa es la línea crítica. En ella se decide si el movimiento del nihilismo sucumbe en la Nada aniquiladora o si es el tránsito al dominio de una nueva donación del Ser. Por tanto, el movimiento del nihilismo tiene que estar basado de por sí en diferentes posibilidades y, conforme a su esencia, ser ambiguo*".

Y más adelante añade Heidegger: "*¿en qué consiste la consumación del nihilismo? La respuesta parece obvia. El nihilismo se ha consumado cuando ha prendido todas las existencias y está por todas partes, cuando ya no puede afirmarse que sea una excepción, en tanto que se ha vuelto un estado normal. Pero en el estado normal* se realiza *sólo la consumación. Aquél es una consecuencia de ésta. Consumación significa la concentración de todas las posibilidades esenciales del nihilismo, que en conjunto y aisladamente siguen siendo difícilmente penetrables (...) Sin embargo, la consumación del nihilismo no es ya su final. Con la consumación del nihilismo comienza sólo la fase final del nihilismo, cuya zona se presume, ya que está dominada por un estado normal y su consolidación, que es inusualmente amplia.* Por eso la línea cero, donde la consumación llega a su final, a lo mejor no es todavía visible"[98]

Cuando el *Dasein* se decide por la propia muerte al recorrer la historia de la metafísica entendida ésta como "*olvido del ser*" y así fundarse como totalidad hermenéutica, su fundamento consiste en ausencia de fundamento. Uno de los pocos lugares en que Heidegger habla de la muerte y de la mortalidad en sus

---

[96] N.II, p.338.

[97] Jünger, E., y Heidegger, M, *Acerca del nihilismo*, ed.cit. , p.74 y sigs.

[98] *Ibidem*. , p. 84 y sigs. El subrayado es nuestro. Es evidente que Heidegger no está de acuerdo con Jünger, con el que está polemizando, pues para Heidegger, la línea cero. de la que nos habla Jünger, es la hora del aún no.

últimas obras es una página del *Satz vom Grund*,[99] en la cual la apelación al principio de razón suficiente para indicar en cada fenómeno la causa y, por tanto, para dar una ordenación racional al mundo, se trastoca, en la lectura que da de ella Heidegger, en una apelación a saltar al *Abgrund,* al abismo en el cual ya estamos siempre radicados en nuestra condición de mortales. Este saltar no es otra cosa que el *Andenken*. Es "*pensar desde el punto de vista del Geschick (envío, misión, destino, don del ser) y entregarse confiadamente al vínculo liberador que nos coloca dentro de la tradición del pensamiento*"[100].

Para hacer explícito este *Abgrund*, el abismo de nuestra nihilidad, Heidegger escoge como puntos de referencia las distintas traducciones que ha tenido el concepto de "*razón*". Parecería un hecho intrascendente el vuelco que sufre una palabra en otra lengua y lo que es una traducción. Al menos en las palabras básicas de la filosofía parece haber sido una fatalidad esa traducción. *"La palabra griega* axioma, *la latina* principium, *la alemana* Grundsatz *hablan desde campos de representación completamente distintos. Por debajo de esa diversidad, inofensiva en apariencia, se oculta el rasgo fundamental de la historia del pensar occidental, que sigue determinando nuestro destino"*[101].

Con la formulación que de ella hace Leibniz como *principium reddendae rationis*, nos advierte Heidegger, termina el tiempo de gestación del principio y comienza la época de su pleno dominio.

Desde Leibniz se constituye en el *principium grande*, un *principium* que lo domina todo, que lo abarca todo, es el principio de los principios, presente y supuesto en todos, nada escapa a su poder. También Dios está sometido al *principium grande*. "*Dios existe sólo en tanto vale el principio de razón*"; la existencia de Dios depende de que tenga validez universal este principio, si hubiera un solo ser que pudiera sustraerse a él, Dios no existiría. Por eso

[99] Heidegger, M, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, p.186.
[100] *Ibidem.* , p. 189.
[101] *Ibidem.* , p. 40.

Leibniz califica de ateo el verso de su contemporáneo Angel Silesius cuando dice "*Die Ros ist ohn warum*" ("*la rosa es sin por qué*")[102].

Nihil fit sine ratione no sólo es el principio de del ser y del conocer, sino de todo ente; porque conocer es para el mundo moderno representar y representar consiste en poner un objeto: el ente es en cuanto objeto, en cuanto es puesto por la representación. El principio de razón domina todo ente en cuanto ente[103]. El ente aparece como objeto correspondiente al "*representar*", como "*objeto de representación*", y el ser, como a objetividad del objeto, correspondiente a la subjetividad del sujeto. La objetividad será en adelante el "*fundamento del ente como tal y hará posibles la ciencia y la técnica modernas*"[104]. El fundamento tiene que ser *sufficiens*, esto es, que asegure los objetos. La *perfectio* leibniziana consiste en la consumación y acabamiento de la calculabilidad del objeto, sólo entonces quedará garantizado, asegurado y, sobre todo: "*fundado*".[105] Esta *perfectio*, esta perfección, que ha sido, a los ojos del pensador de Messkirch, un hito constante y ha sido la obsesión de la técnica, no es sino un eco de la exigencia de la perfección de fundamentación, de la *ratio sufficiens*; la técnica empuja hacia una interminable perfección a través de una suficiente contabilidad de los objetos que, a su vez, es exigida por el *principium reddendae rationis*.

Nuestra era pretende por ello vivir de los átomos; lo característico de nuestro tiempo es que el hombre por primera vez pone su vida a la carta de las energías naturales, lo terrible de esto no es el materialismo que supondría el regir y dominar la existencia entera por la energía atómica, sino el universal sometimiento al "*principio de razón suficiente*". Bajo su imperio, el hombre sólo puede buscar, como previó Goethe, la "*ley, el fundamento, el por qué y el cómo*" de las cosas. Este principio está rodeando al hombre de hoy –dice Heidegger- de una cadena de seguridades y aseguraciones dentro de la cual vive prisionero y esclavizado, sujeto de sí mismo, de su producción

---

[102] *Ibidem.* , p. 68.
[103] *Ibidem.* , Pp. 46-47.
[104] *Ibidem.* , p. 98-99.

dispendiosa y de su planeación medida de todo y por todo. Se ha cumplido la aspiración de Leibniz, y por debajo las de Descartes y las de Bacon[106].

"La ciencia corresponde a la exigencia de la ratio reddendae *incondicionalmente. De otro modo no podría ser lo que es"*[107]. La ciencia se mueve en el elemento de la fundamentación como pez en el agua y el pájaro en el aire. Nuestro tiempo, nos dice Heidegger, encuentra su caracterización en la frase "*la era atómica*", lo demás, lo que aún se llama cultura, también está sometido a las condiciones de la "*era atómica*". Pero no hay era atómica sin ciencia del átomo, ni ciencia del átomo sin física nuclear o, más específicamente, sin física de las partículas elementales; lo esencial de la ciencia consiste en la construcción de "*edificios mentales"* basándose en teorías y hechos, en los que quedan excluidas las contradicciones, bajo la guía del principio de razón. Es decir, hay ciencia gracias a que hay el *principio de razón*[108].

En este sentido es claro que el *principio de razón* nunca ha perdido vigencia en la filosofía. Pero, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, los pensadores concentraron su atención en unas especificaciones de ese principio, que eran sus corolarios. Parecía, pues, como si la racionalidad tuviese varios principios. El de *identidad*, el de *no-contradicción*, ambos entendidos ontológicamente, y también el de causalidad: *nihil est sine ratione* equivalía sobradamente a *nihil fit sine causa.*

El fundamento o "*razón*" que exige la Edad Moderna para todo ente es el sometimiento a un sistema científico que permita su manejo por el pensar contante[109]. En una palabra, el principio de razón suficiente es una "*posición*" del sujeto, una hipótesis en sentido moderno. Kant, por ejemplo, había encontrado en la razón pura las "*condiciones de posibilidad*" de los objetos, por eso era para Kant la razón, ante todo, la "*facultad de los principios*", de

---

[105] *Ibidem*, p.196.
[106] Cf., Constante, A., *El pensar de la errancia*, Ed., Instituto Mexiquense de Cultura. Toluca, México, 1992, pp.19 y sigs. El ensayo denominado "El legado de la decepción".
[107] Heidegger, M, *Der Satz vom Grund*, ed. cit., pp.58-59.
[108] *Ibidem*. , p.42.

todos, no sólo del de razón suficiente; lo que posibilita al objeto como objeto, por tanto, el ente como ente, es la razón como facultad *a priori* de los principios[110].

De esta forma, el yo como universal fundamento que había puesto Descartes se revela aún más claramente en Kant; la razón como "*facultad de los principios*" es la facultad de representar algo como objeto, de ahí que el "*yo represento ante mí algo como algo*" es la interpretación más rigurosa del "*cogito*" cartesiano. El principio de la razón crítica, teorética, práctica y técnica es, por lo mismo para Heidegger, la yoidad del yo, la subjetividad del sujeto. El sujeto como universal fundamento es lo que expresa el término kantiano de "*trascendencia*" y "*trascendental*". "*Trascendencia*" es en Kant remontar la objetividad hacia el sujeto como a su fuente, superación del ente, esto es, del objeto hacia la objetividad como tal, hacia aquello por lo que el objeto es objeto, hacia el ser; trascendencia ya no es como en el pensamiento medieval, un *modus consequens*, sino *antecedens ens*, es el *a priori*[111].

Ser y fundamento siempre han ido a la par, se corresponden; son "*lo mismo*" en cuanto se pertenecen, no en cuanto iguales. No se trata de la vacía unidad de dos cosas ni de la identidad de una cosa consigo misma, sino de una recíproca pertenencia que mantiene distintos los miembros. La mutua pertenencia o mismidad está todavía por pensarse, aunque aparece de alguna manera en la metafísica, especialmente en la *Lógica* de Hegel.

¿Cómo se ha llegado a través de la *ratio* a nuestro concepto de "*razón*" (*Grund*)?, se pregunta Heidegger. *Ratio* era cálculo o cuenta en sentido amplio: ordenar o ajustar algo a algo; implicaba, por tanto el colocar o poner delante y, con ello, un dar o prestar: *reddere*. De hecho, el *logon didonai* de los griegos equivalía exactamente al *rationem reddere*. La fórmula latina que emplea Leibniz no alteraba en nada el sentido literal del griego. Por ello, puede decirse que el principio latino, el principio de razón no era un invento moderno. Este

---

[109] *Ibidem.* , p.42.
[110] *Ibidem.* , Pp. 127-128.
[111] *Ibidem.* , Pp. 132-136.

principio nos asegura que nada sucede sin razón. Los términos repiten de modo indefectible y notoriamente los de Heráclito[112] y Leucipo[113]. Pero una cosa es reconocer que en el universo nada sucede o es sin razón y por necesidad, y otra cosa es hablar de una razón que se da.

Por ello, es claro que, como señala Heidegger, en la esencia de la *ratio* estaba ya el *reddendum* que aflorará explícitamente en la Edad moderna, pero en un sentido distinto. Pues aquí, Leibniz enuncia en latín el principio de razón (*ratio reddenda*[114]), pero ya no en el sentido romano, sino en el de *Grund* y *Vernunft*; en este sentido, para Heidegger, el *reddendum* se fundamenta en el yo representante, cosa extraña a los romanos, aunque no tanto como a los griegos. *Reddendum* significa en Leibniz la incondicional exigencia de posición de razones calculables matemático-técnicas, total racionalización.[115]

¿Cómo fue que se dio este paso tan amplio que creo de hecho las condiciones de posibilidad para el advenimiento de la era técnica? ¿Cómo se bifurca la *ratio* romana en *Grund* (entendido éste como fundamento) y *Vernunft* (razón)? *Ratio* era cuenta o cálculo, un contar con algo para algo (sin necesidad de números); por lo tanto, en la *ratio* se cuenta con algo ordenando o subordinado, que es supuesto, suelo y base: *fundamento, Grund.* Por otra parte, la *ratio*, al ordenar algo lo coloca, pone delante (*vornehmen*), la ratio lo percibe (*vernehmen*): *Vernunft*, razón en cuanto percepción. En la *ratio* como cálculo estaba ya *in nuce* la razón como fundamento y como razón[116].

Para Heidegger es claro que así como razón (*Grund*) es traducción de la *ratio*, ésta es a su vez traducción del griego *logos*, sólo llegaremos al último

---

[112] Sexto, Frag, I adv. Math. VII 132 "γινομενον γαρ παντον χατα τον λογον"

[113] Aecio, I 25, 4 "ουδεν γρεμα ματεν γινεσται αλλα παντα εχ λογον τε χαι υπ αναγχεζ"

[114] Cf., Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, Ed. FCE. , México, D.F., 1982. En este punto habría que señalar que Nicol retoma la tesis heideggeriana para criticarla, pues la *ratio reddenda* es para este pensador una razón que se da, es un ofrecimiento, una razón que se da, que es una de las partes constitutivas del principio de razón y que atañen al hombre, mientras la otra atañe al ser.

[115] Cf., Lovejoy, A., *The Great Chain of Being*, 1936, cap., V. Se ha puesto de relieve que el principio de razón suficiente parece ser equivalente al postulado científico de la uniformidad causal en la naturaleza, y a veces está expresado en términos que parecen referirse a la causa final más bien que a la causa eficiente

[116] *Ibidem.* , Pp. 173-174.

esclarecimiento pensando la razón en griego, como sólo podemos llegar a comprender la ecuación *ser=razón* en la modernidad escrutando su origen griego. Tenemos que aprender a leer el principio parmenídeo en un sentido moderno; en él no está todavía el *principio de razón*, pero sí lo que posibilitará en el futuro su formulación. *Einai* significaba "*ser*" en el sentido de hacerse presente (*An-wesen*), aparecer, manifestarse y en esa manifestación durar y perseverar; el ser como presencia y *logcs* hay que pensarlo no desde la traducción romana o moderna (*ratio, razón o Grund*), sino desde el pensar y decir griegos. *Légein* es poner o reunir, poner una cosa junto a otra, esto puede hacerse de tal manera que una cosa se amolde o ajuste a otra, lo que llamamos "*relación*" de una a otra: es lo correspondiente al *reor* latino; si *ratio* es efectivamente versión del *logos* es porque salva este aspecto.

Pero *logos* es eso justamente, reunir, contar, porque antes y más esencialmente, *logos* y *légein* significan *decir* en el sentido de traer a la evidencia, a la luz, hacer aparecer algo; los griegos denominaban *légein* (poner junto, reunir) porque el recoger o reunir es poner a salvo, guardar, custodiar, un dejar estar *que trae a la luz* lo que está delante, lo que se halla o yace ahí. Pero lo que está ahí es lo presente por sí mismo: *légein, logos* es pues, dejar estar lo presente en su presencia, *logos* en cuanto *legómenon* designa lo dicho, lo mostrado, lo que está ahí, lo presente en su presencia, el ser del ente. *Logos* designa el ser, pero éste es a la vez, en cuanto hallarse ahí o subyacer, aquello sobre lo que otro yace o descansa, suelo, fundamento (*Grund*); el *logos* griego nombra la razón o el fundamento. En este sentido, el *logos* es, a la vez, presencia (*ser*) y fundamento. Así las cosas, para Heidegger, *el ser y el fundamento se pertenecen y se corresponden* en el *logos*, pues éste nombra la mutua pertenencia.

Logos menciona ambas cosas: ser y fundamento, pero en realidad su mutua diferencia queda oculta, y con ello la mutua pertenencia. Sólo en un momento de la historia del ser se hace palabra en el *logos* de Heráclito. El problema posterior de la historia de Occidente consiste en que el fundamento no es pensado como ser, es decir, como lo "*mismo*" que el ser, sino como "otra

cosa"; claro que siendo al fin el ser de lo ineludible, el fundamento es relacionado con algo que tiene que ver con el ser: el ente. De este modo indirecto y solapado, dice Heidegger, se mantiene la mutua correspondencia. Esta no se nos hace visible desde el ser ni desde el fundamento, ni siquiera desde el campo del pensar conceptual, sino en el pensar "*natural*", esto es, se da como natural y evidente que "*todo ente tiene un fundamento*", se da como evidente también que todo lo contingente reclama lo absoluto, pues resulta obvio a nuestra representación gracias a que el ente es por su relación al ser, y el representar, aunque sin percatarse de ello, lo tiene en cuenta, por lo mismo, resulta natural a la mente buscar siempre razones y fundamentos.

Luego, en el tiempo, el principio de razón suficiente es enunciado en el último sentido, sancionando las evidencias del "*sentido común*". El pensamiento adopta el principio como norma para sí mismo, es decir, como ley del pensar y esto procede naturalmente de que ser y fundamento son lo mismo, pero lo que queda oculto y velado y, por ello olvidado, en esta nueva forma de expresar el principio es la recíproca pertenencia[117]. En la *Monadología*, Leibniz ya señalaba que el principio "*de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo*"[118], junto con el de no-contradicción es uno de los dos grandes principios en que se fundan nuestros razonamientos.

El pensador de la Selva Negra ha observado que el principio de razón suficiente tiene una forma negativa (en *el nihil*) y una forma afirmativa (en el *omne ens habet rationem*) y ha señalado que la forma negativa es más reveladora que la afirmativa. *Der Satz vom Grund* trata del fondo (*Grund*), el cual se halla siempre por *debajo de* –aquello de que se trata-, por lo tanto el principio no es un principio que queda adherido a las cosas de las que se afirma algo, sino al fundamento de las cosas, del cual precisamente no se

---

[117] Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, ed. cit., Pp.176-181.

[118] Leibniz, *Monadología*, Biblioteca de Iniciación Filosófica, Ed. Aguilar, Argentina, 1972, parágrafo 32.

afirma nada. De ahí este predominio de lo negativo en el principio y el estar rodeado de oscuridades.

Este principio, alude Heidegger, ha sido interpretado torcidamente porque se ha confundido "*razón*" con "*fondo*" o "*fundamento*". El principio de razón, al declarar a la vez que nada hay sin razón, declara a la vez que el principio mismo no carece de razón. Pero la razón del principio no se halla en el principio. Si la razón del principio de razón es la *ratio*, lo es en el sentido originario del *logos*, como lo que "*hace ver*", es decir, como lo que abre el ámbito del ser para que se presente.

Como puede advertirse el principio de razón se enuncia *nihil sine ratione*; en forma positiva será la misma sentencia de Parménides: "*ser y pensar son lo mismo*". Pero después de lo explicado, Heidegger invita a escucharlo en otro tono, entendiendo la *razón* o el *fundamento* en la acepción del *logos* de Heráclito[119]: el principio de razón ya no sería un principio metafísico, sino un principio pensado dentro y desde la historia del ser y su destino: Su formulación precisa sería: "originariamente el ser se manifiesta como logos, esto es, como fundamento". Histórico-originariamente ser y fundamento son lo mismo y así permanecen, en una recíproca implicación que se diversifica en las distintas épocas, como por ejemplo cuando se entiende al ser como *logos*, aquello de que depende que algo sea de un determinado modo y no de otro toma el cariz de lo culpable o responsable de... Lo que está ahí como culpable de algo que se dice en griego *aition*: *Causa*.

Resulta así que principios y causas ostentan el carácter de fundar. Por originarse en la esencia del fundamento, principios y causas pertenecen, o mismo que éste, al ser, por ello determinarán en el futuro al ente y serán la

---

[119] Heidegger documenta lo dicho con una referencia histórica la recíproca y oculta implicación de ser y fundamento. "*Ser*" recibe en el pensar inicial los nombres de *logos* y *physis*; el ser es la aparición que reúne y guarda, aquello de que brota lo reunido y se asoma al estado de nacimiento y desocultación; ser en cuanto *logos* es lo primero, lo originario. Como lo originario se dice en griego *arché* (principio), *logos* resulta *arché*, en latín *principium*; la búsqueda en todo obrar de "principios" procede de la esencia de ser y principio, ser y fundamento; sólo que esto para Heidegger dista mucho de ser algo evidente y cae por su propio peso, se trata de "*un particular secreto de un particular destino*".

norma de su representación. La exigencia de principios y causas se impondrá hasta el punto de aceptarse como cosa natural y evidente que ellos y sólo ellos determinan, fundan al ente en su ser. Para Heidegger, *develando el secreto y el destino del ser, puede entenderse que el ser se revela retirándose. El ser se oculta en su originaria condición de fundamento, y al ocultarse como fundamento se deja ver bajo el disfraz de los árhhais, aítia, rationes, causae, causas y fundamentos racionales*. Al retraerse, el ser deja de tras de sí, como estelas, esas figuras del fundamentar que quedan desconocidas en cuanto a su origen, aunque el común entendimiento no lo quiera reconocer, con el pretexto de que a todo el mundo le es patente que el ente tiene que tener un fundamento. Lo importante es reconocer que ya no pensamos el ser desde el ente, sino como ser, como fundamento en sentido radical: no como *ratio*, fundamento racional, sino como un dejar o hacer estar que reúne[120].

Al subrayar ahora el "*es*" del "*nada es sin razón*" Es un cambio de tono que supone una nueva orientación, porque se trata ya de otro principio. La esencia misma del fundamento se vuelve problemática; si el fundamento en sentido radical es el ser mismo, ¿qué significa el fundamento? En su ensayo de 1929, *Das Wesen des Grundes*, Heidegger trató de dar una primera respuesta, al cabo de los años reconoce que aquel escrito puede desorientar cuando establece que el principio de razón suficiente no puede llevarnos a la esencia del fundamento, puesto que habla del ente y no del ser. Aquella observación era justa; pero Heidegger se acusa de pecado de omisión que aquí repara: de no escuchar el principio en el segundo tono: nada es sin fundamento; en el principio de razón tenemos que ver y oír al ser: ser equivale a fundamento, fundamento equivale a ser[121]. Por ello, ser y fundamento se implican, dicen lo mismo, aunque no lo igual; ser es esencialmente fundamento. Pero el ser no tiene fundamento, sino que es el fundador y precisamente por serlo no puede tener él mismo fundamento; el ser es en este sentido lo sin fundamento,

[120] Heidegger, M, *Der Satz vom Grund*, ed. cit., p.180.
[121] *Ibidem.* , p.84.

"*abismo*" (*Ab-grund*)[122]. En rigor habría que expresarlo evitando la forma enunciativa: Ser y fundamento: lo mismo; ser: abismo; ya no se trataría de una frase gramatical y por lo tanto no sería propiamente un principio. Esto, por lo pronto, *exigiría una transformación paralela del pensar, una nueva vía hacia las cosas, un nuevo método*[123].

Cuando Angel Silesius nos dice "*die Ros ist ohn warum*", la rosa es sin por qué, la frase recobra todo su sentido desde esta perspectiva. La rosa representa aquí todo aquello que florece y crece, la rosa es sin por qué, porque carece de fundamento. En el plano del ser la rosa no tiene un "*por qué*", sino sólo "*porque*": el ser como tal no tiene fundamento, sino que es fundamento. Por ello, dice Silesius: "*Florece porque florece*"; el "porque" no remite a otra cosa, el florecer se funda en sí mismo: puro brotar desde sí, aparecer, despuntar, brotar, salir, reunir. La belleza no es sino la suprema manera de ser: brotar desde sí, manifestarse, *physis.*

El pensador de Messkirch se pregunta, ante la sorprendente claridad con que ha visto esto el poeta místico Silesius, si no serán los místicos[124] no sólo los hombres de más honda experiencia, sino también los que más profunda y agudamente han pensado. Un ejemplo de ello son aquellas frase de Youcernar: *"...el temor casi supersticioso a la palabra místico como si esa palabra significara algo más que adepto a unas doctrinas casi secretas o buscador de cosas que permanecen ocultas. (Y sin embargo, todos sabemos que todo*

---

[122] Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Ed., Península, Barcelona, España, 1985, sobre todo, el capítulo denominado An-denken. El pensar y el fundamento.

[123] Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, ed. cit. Pp. 90-94. El fundamento aplicado al ser tiene ya otro sentido, por ello, Heidegger prefiere excluirlo del ámbito del ser, dejándolo bajo el dominio de la metafísica. Asimismo, Cf., Rüdiger Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*, Ed., Cátedra, Madrid, 1984.

[124] Cf., para este punto las relevantes conferencias que Heidegger dio sobre la mística medieval que ahora han salido a la luz en los volúmenes de la *Gesamtausgabe* vols. , 17, 58 y 59. Existe un texto en español denominado *Heidegger, estudios sobre mística medieval*, Ed., Siruela, Madrid, España, 1997. Asimismo, vale la pena citar un estudio brillante sobre la relación de Heidegger con la mística, es decir, entre Heidegger, Meister Eckhart y Suzuki que levan a cabo Reiner Schürmann y John D. Caputo, llamado *Heidegger y la Mística*. Ed., Ediciones librería Paideia, Córdoba, Venezuela, 1995.

pensamiento profundo permanece en parte secreto, a falta de palabras que lo expresen, y que todas las cosas tienen su parte oculta)[125]".

El principio de razón, nos explica Heidegger, vale para la rosa en cuanto objeto de nuestra representación, no en cuanto existe simplemente en sí misma, en cuanto es simplemente rosa. Para Leibniz y el pensamiento moderno el principio de razón se extiende a todo ente –*nihil fit sine ratione, nada sin por qué*-[126]. Goethe también, para Heidegger, lo ha visto con tanta claridad como Silesius:

Wie? Wann? Un Wo? Die Götter bleiben stumm!
Du halte dich ans Weil und frage nicht warum.

¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Y dónde? Los dioses
permanecen mudos. Quédate en el "porque" y no
preguntes el "por qué"

"*El 'porque' (weil)*, nos dice Heidegger, *que excluye toda fundamentación y todo por qué, designa el simple y puro –sin por qué- estar ahí (Vorliegen), donde todo yace, sobre aquello que descansa. El porque designa el fundamento. Pero a la vez nombra, como adverbio de duración, el ser. El porque nombra a la vez ser y fundamento; nombra el permanecer, el ser, como el fundamento. Ser y fundamento –en el porque- son lo mismo. Ambos reclaman*[127]". El ser como fundamento no tiene, a su vez, fundamento, porque todo fundamentar es inconforme con el ser como fundamento, todo fundamentar o apariencia de fundamentar precipita el ser en el ente. ¿Entonces el ser se funda a sí mismo, se autofundamenta? No. También eso sería transportar el ser al ente. ¿Dejar de lado el ser como fundamento señala en la dirección del "*pensamiento sin fundamento*"?

Der Satz vom Grund describe, pues, cómo el pensamiento que calcula, totalmente sometido a la apelación del principio de razón, es el pensamiento fundante por excelencia. Aquello a lo que, sobre la base de éste y otros textos

[125] Citado en *Ibidem*, p. 9.
[126] Heidegger, M, *Der Satz vom Grund*, ed.cit. , Pp. 73-74.
[127] *Ibidem*. Pp. 206-208

heideggerianos se puede eventualmente llamar pensamiento sin fundamento, o mejor pensamiento que piensa fuera del dominio del principio de razón suficiente, tiene caracteres totalmente opuestos a la falta de fundamento del pensamiento técnico, que se despliega como organización de todo el ente en un sistema de fundantes-fundados, aunque, finalmente, este sistema mismo no esté fundamentado sobre nada, o esté sobre la nada.

Con lo señalado, "*saltamos*" sobre todo el pensamiento precedente, el vacío es el horizonte, porque el ser no puede desde ahora ponerse sobre un suelo en el sentido del ente, sobre un ente o como ente, ni explicarse desde el ente. *El ser hay que pensarlo como ser.* El ser en su verdad es ahora la medida que no puede mensurarse con ningún contar y medir nuestro, que no podemos cortar partiendo de nosotros mismos, a "*nuestra medida*", *el ser se nos muestra como lo que es: inconmensurable.* Por ello, lejos de quedar sin suelo, el pensar ahora y sólo ahora se pone en correspondencia con el ser, con la verdad o revelación del ser.El ser es fundamento y no tiene a su vez fundamento, es sin por qué. Lo que es sin por qué es sino juego. Esta palabra será en adelante esencial para el pensamiento de Heidegger; en sus últimos escritos vuelve una y otra vez sobre él. En el juego se "*apoya*" el ser, y no en ningún fundamento. El ser, para el pensador de *Das Ding* es el más sublime juego, un juego que nada tiene de caprichoso, pero para poder pensar el ser como juego, hay que penetrar primero en el misterio del juego.

La filosofía para nuestro pensador no ha alcanzado la esencia del juego porque ha intentado representarlo como algo que es, como ente, como algo que tiene un fundamento y, entonces, se interpreta el juego como dialéctica de libertad y necesidad, desde la perspectiva del fundamento, de la *ratio*, de las *reglas* del juego, del cálculo. Por ello tampoco se juzga suficiente determinar la esencia del juego desde el ser, fundándolo en éste, más bien, a la inversa: tenemos que concebir ser y fundamento, el ser como lo sin fundamento, desde la esencia del juego. El misterio de juego no puede esclarecerse más que desde sí mismo. El juego es sin por qué, sólo queda el juego, "*lo más sublime y profundo*". Ese *sólo* lo es todo. Nada es sin fundamento, el ser en cuanto fundador no tiene

ningún fundamento, juega como lo sin-fundamento (*Ab-grund*) aquel juego que es nuestro destino. Ser y fundamento se resuelven en juego.

Lo que aún queda por aclarar o por pensar es la relación de la esencia humana al ser y al juego, puesto que en el juego del mundo entramos también los hombres como mortales, precisamente como mortales. El hombre sólo puede ser hombre poniendo en juego su esencia mortal dentro del juego mundial. Con el tema del juego Heidegger nos introduce en el fondo de su pensamiento: *el mundo como constelación de tierra y cielo, mortales y dioses*; el juego originario que expresa más concretamente lo que el pensador de la Selva Negra quiere decir con la palabra ser.

II. LA METAFÍSICA COMO ENCLAVE DE LA MODERNIDAD

Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe soy filósofo, soy demonio y soy mundo lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy...

J. L. Borges

Al hombre se le pusieron muchas cadenas, a fin de que olvide comportarse como un animal; y verdaderamente él se ha vuelto más apacible, espiritual, alegre y sensible todos los animales. Pero ahora sufre por el hecho de que haber llevado cadenas tanto tiempo, y por haberle faltado por tanto tiempo el aire sano y el libre movimiento pero, estas cadenas son, lo repetiré una vez más los errores graves y a la vez sensatos de las ideas morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando la enfermedad de las cadenas sea superada, la primera gran meta será alcanzada verdaderamente la separación del hombre de los animales...

F. Nietzsche

II.1 Descartes y la imagen del mundo.

El pensamiento de Heidegger responde a un requerimiento que la experiencia moderna hace valer cada vez más claramente: la exigencia de una ontología regida por categorías "*débiles*". Como ya había intuido Nietzsche (en aquellas palabras que hemos ofrecido como epígrafe), y como Heidegger demuestra en términos ontológicos, la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento

"*violento*" que, al privilegiar categorías unificadoras, totales, soberanas, generalizadoras, en el culto del *argé*, o en la ceremonia del fundamento y lo fundamentado, manifiesta una incertidumbre, una inseguridad y un *pathos* de base ante el cual reacciona con un exceso de defensa.

Todas las categorías metafísicas son, como quiera que se les vea, categorías violentas, que se ven debilitadas o pierden su poder en una época de "*posmodernidad*"[128]. Es a la luz de este debilitamiento que Heidegger puede hablar del mundo como "*imagen del mundo*" y de la disolución del sujeto con todas las características violentas que la tradición metafísica le ha atribuido.

Pero, ¿desde cuándo habla Heidegger de una "*superación de la metafísica*"? Esta concepción parte de lo que se ha dado en llamar la "segunda *época*" o el "*segundo Heidegger*". Ya en *Ser y Tiempo*[129] se habla explícitamente de la necesidad de una "*destrucción de la historia de la ontología*", ya que, "*a pesar de todo el interés por la 'metafísica' el problema del sentido del ser ha caído en el olvido*", así, el pensamiento que concibe al ser sobre la base de la simple presencia es considerado un pensamiento infundado que olvida el verdadero problema al que debería de ponerse atención. "*Sin embargo* – como dice Vattimo -, *el término metafísica, tanto en Ser y Tiempo como en los escritos contemporáneos a dicha obra y en los inmediatamente posteriores (por lo menos hasta el escrito sobre la verdad de 1930), continúa aún indicando en general aquel pensamiento que se plantea el problema del ser más allá del ente como tal*"[130]. Por ello, cuando afirma en *Was ist Metaphysik?,* que la metafísica está connaturalizada con el mismo *Dasein* del hombre lo hace por cuanto a que el conocimiento del ente implica ya una comprensión de término medio y vago del ser.

No obstante, es justo en su obra *Einführung in die Metaphysik,* de 1935, el término metafísica asume en Heidegger una connotación profundamente negativa: metafísica es todo el pensamiento occidental que no supo

---

[128] Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, ed. cit. Passim.
[129] Vid. SZ., parágrafos 1 y 6, especialmente
[130] Vattimo Gianni, *Introducción a Heidegger*, Ed., Gedisa, Barcelona, 1986, p. 61.

mantenerse en el nivel de la trascendencia constitutiva del *Dasein* al colocar el ser en el mismo plano que el ente. En esta obra se explicita la tesis implícita en *Sein und Zeit* en el sentido de que la *metafísica viene a convertirse en sinónimo de olvido del ser.* Más aún, en el posfacio a *Was ist Metaphysik* se puede leer la frase siguiente: "*pertenece a la verdad del ser el que nunca jamás el ser despliegue su vigor sin el ente, y el que nunca jamás tampoco el ente sea posible sin el ser*"

Es pues en esta obra y a partir de ella cuando Heidegger cree llegada la hora de ir más allá de la metafísica. Se podría pensar que tal convicción procede de una constante meditación sobre lo que ha sido en la historia la metafísica, pero, aunque parezca extraño, Heidegger ha meditado más que sobre la metafísica misma, sobre su "*historia*", pensando las vicisitudes de ciertas palabras, de ciertos problemas típicos de la misma y procurando resolverlos como son el problema del fundamento, y el concomitante a él del problema de la "*diferencia ontológica*", el problema de la nada y el problema de la verdad[131], todos estos escritos serán conjugados en *Sobre la esencia de la verdad* de 1930, la cual contiene la apertura necesaria para los escritos posteriores, pero sobre todo, pensando a la metafísica misma desde los griegos hasta nuestros días. Nuestro pensador cree que "*de esta palabra y de su historia depende en parte esencial la conformación espiritual de Occidente, y con ello del mundo en general. Las palabras son con frecuencia en la historia más poderosas que las cosas y los hechos*"[132]

Hace tiempo que está escrita la historia de la palabra y de la cosa "*metafísica*", pero la historia (*Historie*) en que consiste, es decir, en la acumulación de hechos y en su concatenación causal no es la historia (*Geschichte*) que postula el profesor de Todtnauberg; ésta requiere una compensación de la esencia de la metafisica y, en rigor, sólo puede hacerse desde fuera de ella, por quien ha comenzado a superarla y a liberarse de ella. La Historia (*Geschichte*) de la metafísica sólo se hace transparente a través de un mirar y un ver (*Blick*) que

[131]VWG. A partir de la 3ª edición Heidegger le agregará un prefacio.

es a la vez un saltar sobre los "*hechos*" meramente históricos y no está al alcance de cualquier historiador; es fruto de la larga preparación y del enérgico entrenamiento para el "*salto*".

Sólo quien ha visto y saltado más allá de la metafísica es capaz de ver ésta en su esencia, en lo que tiene de destino (*Geschick*), es decir, en su historia (*Geschichte*). La metafísica se ha considerado siempre como la auténtica filosofía, la pregunta por el ente como tal, aún en su versión común, conserva un resto de su significado nuclear: la metafísica pregunta por lo último, por lo que está más allá de la perspectiva habitual, por lo inaprehensible, por lo que en verdad está $\mu\varepsilon\tau\alpha$.

En cualquier tono que se pronuncie prevalece la incertidumbre, la flucutación, la inseguridad y oscuridad; no se sabe qué es la metafísica, ella se presenta más bien como un límite y frontera, más allá de la cual todo es indeterminado y problemático[133]. El hecho es, constata Heidegger, que por debajo de lo que se piense y diga de ella, la metafísica ha regido la historia occidental. Pero, ¿cómo es que está presente la metafísica en nuestra edad antimetafísica? ¿Cómo es que está formando parte del mundo moderno? En 1938, Heidegger pronunció una conferencia en Friburgo con el título *Die Zeit des Weltbildes*, donde intenta describir en su figura esencial la Edad Moderna. La Edad Moderna es, frente a otras edades, la edad de la "*imagen del mundo*", esto es, la edad en que el mundo se trueca en imagen.

Heidegger resume en cinco fenómenos la fisonomía espiritual de la Edad Moderna, en ellos y a la base de los mismos está presente la metafísica; y, a la inversa, para penetrar en el fondo metafísico de la época moderna hay que detenerse en el análisis de dichos fenómenos, ellos son la ciencia, la técnica, el arte como estética, la actividad humana como cultura o expresión de un arraigado humanismo, la desdivinización o desacralización. Con objeto de precisar nuestro estudio sólo se atenderá el primero de estos fenómenos, en otros capítulos atenderemos a los otros cuatro.

---

[132] *N.I*, p. 450.

La ciencia moderna es algo esencialmente diverso de la *doctrina et scientia* medieval, así como de la *episteme* griega. La ciencia griega no fue nunca exacta, no podía ni tenía porqué serlo, por eso carece de sentido la observación de que la ciencia moderna es más exacta que la antigua, o aquella que dice que la doctrina de Galileo sobre la caída de los cuerpos es la verdadera y la de Aristóteles sobre el movimiento natural hacia arriba de los cuerpos leves es falsa. La concepción griega del cuerpo, del lugar y de la relación entre ambos se funda en una noción del ente distinta de la moderna, y a ella corresponde una distinta manera de ver y problematizar los fenómenos naturales.

Más aún, en el seminario de Thor de 1969, Heidegger estuvo de acuerdo con la fórmula siguiente: Para los griegos, las cosas *aparecen*. Para Kant, para Descartes, en cambio, las cosas *me* aparecen, que equivalía a la primitiva distinción del *en sí* y el *para mí* de los griegos, esto es: las cosas aparecen y me aparecen. La primera es una distinción ontológica, la segunda es una distinción existencial, el προ σε μυ griego. En este punto es claro que para los griegos se daba el εμοι πηαινεται, que quiere decir "*así me aparece*". Pero la palabra no tiene el mismo sentido en Descartes; en él tiene un sentido mucho más violento que nunca tuvo entre los griegos, pues la violencia era la que el filósofo imprimía a las cosas.

Los griegos habían descubierto que las cosas aparecían y que por eso *me* aparecen, porque tienen tal demasía que no puedo verlas en su dimensión misma de cosas, son más ricas de lo que soy yo. Mientras que con Descartes, al contrario, aquello por lo cual se *me* aparecen las determina en lo más íntimo de su verdad. Es todo lo contrario. Los griegos veían las cosas libres en lo abierto mientras que Descartes ve las cosas en la medida en que las atrapa en la red de lo que él llama *cogitatio*. Es en este sentido en el cual Descartes se convierte en el padre de la ciencia moderna, pues para él la esencia de la ciencia moderna se funda en la "*investigación*".

---

[133] *Ibidem*, pp. 449-450

Lo característico de la investigación no está sólo en el método, sino ante todo en la acotación de un "*campo de conocimiento*", éste consiste en un esquema, plano o escorzo de la realidad que predeterminará el método y la forma del conocimiento. Atenerse a ese original proyecto constituye el rigor de la investigación.

El proyecto de la investigación está esencialmente determinado por lo matemático; la ciencia moderna es matemática no porque haga uso de las matemáticas, sino porque es matemática en sentido griego, es decir, *mathémata*, que era para los griegos todo lo que el hombre puede conocer *a priori* en las cosas, en los cuerpos la corporeidad, en las plantas la vegetalidad, en los animales la animalidad, en el hombre la humanidad y, en las cosas en general los números: "*Cuando vemos tres manzanas sobre la mesa, conocemos que son tres, pero percibimos a la vez el número tres*". Por ser los números lo siempre conocido y lo más conocido, pasaron a ocupar en exclusiva el campo de lo matemático, pero la esencia de lo matemático no está en los números.

El uso que le da Descartes a la palabra "*reducir*", pone en cuestión las cosas de la física sólo en cuanto las haya reducido a las leyes de las matemáticas. Esto era completamente ajeno a Platón. Los griegos no son reductores. Cuando de la física moderna se dice que es matemática, lo verdadero de esa cualificación radica en que la física moderna en su concepción del cuerpo se atiene de modo particular a lo que se aprende *a priori* en el conocimiento de la naturaleza: la corporeidad y su movimiento. Es la idea moderna de naturaleza: sistema cerrado de relaciones espacio-temporales de puntos de masa. En este esquema destacan de estos momentos: movimiento es cambio de lugar; todos los movimientos y lugares son homogéneos, ningún movimiento ni dirección presentan una peculiaridad sobre otros, cada lugar es igual a otro cualquiera, cada punto de tiempo es idéntico a otro, toda fuerza se determina exclusivamente por el movimiento que produce, es decir, por la magnitud del cambio de lugar en unidad de tiempo.

Como quiera que sea, el rigor de la investigación física se mide por atenerse a estos presupuestos; en la física matemát ca consiste en la exactitud de la determinación de las magnitudes de movimiento espacio-temporal y para ello se hace imprescindible el uso del número y del cálculo, pero la física matemática no es ciencia exacta por emplear el cálculo y el número por estar su campo delimitado y caracterizado por la exactitud. Otro requisito de la investigación – nos dice Heidegger -, es el ajustarse a la realidad, curiosamente esto significa salvar los fenómenos, salvar las apariencias. Para ello es necesario hallar en éstos la regla de su variación, la ley, la racionalidad de lo real; los hechos sólo se esclarecen dentro de la ley, puesto que ciencia es explicar, aclarar hechos expresándolos en una ley.

El procedimiento para ello es el experimento. El experimento sólo cabe dentro de la ciencia orientada matemáticamente. Lo esencial del experimento es tener por base una ley que lo dirige, establecer una ley, una condición, siguiendo la cual pueda calcularse *a priori* el curso de un fenómeno. Pero la ley a su vez está enmarcada dentro de una concepción matemática de la naturaleza. Es en este sentido como Newton pudo expresarse en la frase *hypotheses non fingo*. Por ello, las leyes no pueden ser arbitrarias, sino derivadas de la concepción general de la naturaleza y el experimento es el que confirmará o recusará la ley. El asunto consiste en preguntarse si la dimensión en la cual los griegos experimentaban la presencia de las cosas, su peso, su dimensión propia, no es algo que ha desaparecido. Platón, en el *Banquete*, ya nos habla oscuramente del εξοδοσ τεσ επιστεμεσ, el "*éxodo de la episteme*". Pero, ¿qué es *episteme* para él? En su fondo επιστεμε es αλετηεια. *Aletheia* se traduce por "*verdad*", pero no se trata tanto de la verdad, como de lo que dice la palabra *aletheia*, es decir, de-velar, des-velar, des-nudar, poner algo al descubierto, ante la presencia, hacer a la cosa presente, presencia de algo a lo abierto, sin ninguna reducción posible. Más bien están reducidos ellos por la energía de la aparición que pertenece a las cosas; se admiran de ese fenómeno originario, que los maravilla por doquier; un cartesiano, en cambio, echa una mirada

"*egocogitativa*" sobre la cosa que se ha trocado para él en objeto, objeto para un sujeto[134].

Pero si esta reducción de la cosa a objeto y de éste a esa mirada *cogitativa* ¿no será por el éxodo, como dice Platón, de la *aletheia* misma, es decir, de la dimensión en la cual los griegos podía experimentar las cosas al descubierto? A la postre, el hombre de la edad moderna es el hombre "*ego cogitativo*" de Descartes. Es lo que dice la palabra "*subjetividad*", tal como ella será empleada bastante tardíamente. Pues no la encontramos aún en Descartes, desde luego, pero ya sí en Kant. Esa palabra será elevada a la altura de una institución por los filósofos que se van a inspirar en Kant, a saber, Schelling y Hegel; la misma subjetividad, dirá Heidegger, está a la base de la filosofía de Nietzsche. Toda la filosofía moderna es la filosofía de la subjetividad.

Con estas premisas, podemos señalar que toda ciencia, por ser investigación es restringida, especializada. La especialización no es el resultado fatal a que lleva, quiérase o no, la creciente ampliación de la materia, ni un mal, aunque fuese un mal necesario, sino la condición misma de la ciencia como investigación[135]. Esta actitud se halla en el origen de lo que Heidegger llama "*el proyecto matemático de la naturaleza*" que instituye a la edad moderna, pues nada más acorde con esa manera que tiene el hombre moderno de medir las cosas con la mirada, que su interpretación matemática. ¿Puede haber algo más satisfactorio, desde le punto de vista del "*ego cogitativo*" cartesiano, que decir:

---

[134] En este punto resulta interesante apuntar cómo Foucault señala a Descartes como el fundador en occidente de una *ratio* asentada sobre la ecuación que dibuja el *cogito*: "*No es la permanencia de una verdad lo que garantiza el pensamiento contra la locura, como le permitiría desprenderse de un error o emerger de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto que piensa. Puede suponerse que se sueña e identificarse al sujeto que sueña para encontrar 'alguna razón para dudar': la verdad aparece todavía como condición de posibilidad del sueño. Pero, a la inversa, no se puede suponer, ni siquiera por el pensamiento, que se está loco, ya que la locura justamente es condición de imposibilidad para el pensamiento*". Además, respecto del papel estratégico que juegan el sueño y la locura en la reflexión de Descartes habría que recordar la polémica entre Derrida, para quien no hay tal diferencia, ya que el sueño no es sino una exageración hiperbólica del universo de la locura. Cf., Foucault, Michel, *Folie et Déraison. Histoire de la Folie a l'Age Classique*, Nueva re. ed. En col. De bolsillo (Tel), Gallimard, Paris, 1976, p. 57. Y Cf. Derrida, *L'Ecriture et la Difference*, du Seuil, Paris, 1967, pp. 51-97.

[135] Heidegger, M, *Holzwege*, Ed. Frankfurt am Main, 3. Unveränd. Aufl., 1957, pp. 69-78. Vid., la traducción española, *Sendas Perdidas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2ª ed., 1969, Pp.68-77. En lo sucesivo citaremos HW para la edición alemana y SP para la edición española.

respecto de cualquier cosa, lo único que hay que saber es cómo responder a la pregunta *cuánto*?

Heidegger, en la citada conferencia se pregunta ¿qué idea del ente y de la verdad está a la base de la concepción de la ciencia como investigación? El conocer propio de la investigación consiste en acercarse a las cosas para apresarlas y disponer de ellas a través de la representación. De esta forma, la investigación mantiene al ente bajo su control al poder mensurarlo en el curso de su pasado o su futuro. Así, a la luz de la ciencia moderna el ser aparece con *objetividad*[136] (que, por lo demás, el sentido del concepto de ser se había identificado siempre con la noción de la presencia y la presencia era lo objetivo).

Cuando Foucault nos señala, por ejemplo que lo que acontecía en la ciencia o en la metafísica cartesiana, en el proceso de la mirada médica se daba lo que él llama la superposición exacta del "*cuerpo*" de la enfermedad y del cuerpo del hombre enfermo que si bien no es, sin duda, más que un dato histórico y transitorio, el hecho es que es el investigador el que empieza a configurar la enfermedad y el espacio de localización del mal en el cuerpo. La objetividad se construye en la subjetividad del propio sujeto.

Para la medicina de las especies, el espacio de la configuración y el espacio de la localización son independientes. La enfermedad se espacializa por un sistema de tres niveles, dotado cada uno de ellos, de su régimen específico y unas leyes de funcionamiento relativamente autónomas que podrían esquematizarse de tres maneras diferenciadas: configuración, localización e institucionalización. Como quiera que sea, para Foucault con la mirada médica se exigía una visibilidad, una primacía del ojo (ojo que sabe y decide, ojo que rige), es decir, se establecía un vínculo de coherencia entre el dominio práctico institucional y el científico-discursivo haciendo que se fecundaran mutuamente[137]. El gran mito de la mirada, de la libre mirada, que, en su

---

[136] *Ibidem.* , p.77.

[137] Foucault, Michel, *Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Regard Médical.* PUF., Paris, 1963, p.17.

fidelidad a descubrir, recibe la virtud de destruir, mirada purificadora que purifica; liberada de la sombra, disipa las sombras, desnuda, pone en la presencia y ante la presencia. Los valores cosmológicos implícitos en la *Aufklärung* cuentan aún aquí.

Por ello, la mirada médica se iba modificando a la par que el espacio donde se ejercía el discurso en el que se enunciaba. Con ello, la percepción discursiva y meditada del médico y la reflexión discursiva del filósofo, sobre la percepción venían a unirse en una figura de exacta superposición, ya que para ella el mundo es la *analogía del lenguaje*. Sin entrar en más análisis podemos decir que es en esta *mirada médica*, donde Foucault reconoce la forma naciente de la moderna práctica médica y las estructuras profundas de la visibilidad con la transformación que sufren las ciencias gracias al "*gesto soberano*" cartesiano.

Retomando el tema podemos señalar que en Heidegger, en un sentido pleno, la presencia es aquello que "*subsiste*", aquello que "*se da*", aquello que está presente; no casual el hecho de que el ser supremo de la metafísica, Dios, se ha concebido como eterno, es decir, presencia total e indefectible.

Hay que aclarar que para el pensador de *Holzwege* la objetivación del ente se lleva a cabo con el fin de que, a través de su representación, el hombre llegue a alcanzar seguridad, certeza de cosas; de esta manera, señala Heidegger, la ciencia es ciencia en la forma de investigación sólo en tanto que la verdad queda conformada en la certeza de la representación. El ente es puesto en la mira y se contabiliza, se le conmina a responder, puesto que el ente es el botín del *ego cogito*; el hombre se está convirtiendo en el "*amo y poseedor de la naturaleza*", como lo llamó Descartes. Esto es lo que caracteriza a la Edad Moderna y, como hemos nacido en esa relación con el ente y hemos sido modelados por ella, ya no experimentamos lo que tiene de insólito. Es lo más ajeno a los griegos que se puede imaginar.

Así, el ente como objeto de representación y la verdad como certeza aparece por primera vez en la metafísica de Descartes. Tener una certeza en lo relativo a lo otro. Heidegger lo ha llamado en algunas ocasiones la "*mutación de la verdad en certeza*". Esto es toda una historia, pues la palabra griega que se

traduce por *veritas* es la palabra *aletheia*. Pero, ¿qué mienta *aletheia*? Dice muy claramente que es la presencia al descubierto de algo. ¿Qué significa *veritas*? No significa nada y por eso mismo la escolástica, que habla latín, que sólo tiene el latín a su disposición, se verá obligada a definirla como "*veritas est ...*," "*la verdad es...*". La definición será, al transcurrir del tiempo, entendida como *veritas est adaequatio intellectus et rei*, "*la verdad es la adecuación del entendimiento y de la cosa*".

La aparición del objeto sólo se dará a partir del momento en que interviene el sujeto cartesiano. Pero aún no hemos llegado a Descartes, estamos en la época de la verdad como adecuación que ya no es en absoluto la época de la verdad como *aletheia*, como presencia al descubierto de la cosa misma. La medida de la verdad es la adecuación de tal cosa a tal otra. ¿De qué a qué? ¿Del entendimiento del hombre a la cosa o de la cosa al entendimiento? Eso depende, dice Santo Tomás: si se trata de Dios, que es el creador de las cosas, la verdad es la adecuación de las cosas creadas por Dios al intelecto divino. Si se trata del hombre, que no es el creador de las cosas, la verdad es la adecuación del entendimiento humano a las cosas tales como Dios las ha creado; por consiguiente, la palabra *adecuación* debe entenderse en ambos sentidos.

Para los griegos, *aletheia* entrañaba también un elemento de adecuación: lo llamaban en su lengua ομοιοσισ y esa *homoiosis* es lo que en latín se traduce por *adaequatio*. Pero la *homoiosis*, en el sentido griego, era sostenida por la *aletheia*, bañada por la *aletheia*, mantenida y abierta por la *aletheia*; la *adaequatio*, al contrario es un término que se basta a sí mismo. Y por eso mismo ya no le bastará a Descartes; pues si uno pone entre paréntesis a la revelación divina ¿cuál podrá ser la base de la adecuación?

Aquí es donde interviene Descartes: la adecuación es vacua para quien no se refiere a la Biblia, pero su proyecto es filosofar sin la luz de la fe; por consiguiente, a quien tenga el proyecto de filosofar sin la luz de la fe, le va a parecer inadecuado el concepto mismo de *adaequatio*. Descartes pone todo su empeño en encontrar, para la *adaequatio*, la *homoiosis* griega fundada en la

aletheia, un nuevo soporte, y este nuevo soporte, a partir del ego que "*se egocogita*" cualquier cosa, será la certeza. Descartes es el hombre que procura cerciorarse de las cosas. En la filosofía griega, en cambio, esta exigencia de certeza no tenía cabida alguna. El asunto era sencillamente, estar a la par de la cosa en la abertura de su manifestación o de su presencia.

La concepción cartesiana de la *prima philosophia* fue decisiva: toda la metafísica moderna, la de Nietzsche inclusive, está regida por la idea de ente y verdad de Descartes; definir la posición cartesiana y, en general, moderna como teoría del *conocimiento* o metafísica del *conocimiento* es olvidar lo esencial: la metafísica del objeto, es decir, del ente como objeto, *objeto para un sujeto*[138]. La metafísica moderna vive de la raíz cartesiana y ella no ha hecho otra cosa que desarrollar sus presupuestos y sentar las bases del siglo XIX, que Heidegger califica como "*el más oscuro de los siglos modernos*".

La esencia misma del proyecto matemático de la naturaleza es lo que funda Descartes, esto es, la mirada científica y la técnica, que es el triunfo de la mirada científica en el mundo. Hasta tal punto las cosas son así que la filosofía ha llegado a imaginarse que sólo podía existir si las ciencias le daban su autorización – lo cual es, hay que decirlo, el fenómeno más formidable de estulticia humana que se pueda imaginar, puesto que en la óptica griega las ciencias las hacía posibles la filosofía, y ellas nunca eran sino una restricción del campo primitivamente abierto por la filosofía. Por ejemplo, toda la filosofía de Platón descansa en la reciprocidad de *ousía*, que significa el ser, y de *aletheia*, que significa ser al descubierto; para Platón las matemáticas sólo son posibles sobre esta base. Si bien dos y dos son cuatro es una proposición tan válida para Platón como para Descartes, no tiene en absoluto el mismo sentido para Descartes y para Platón. Para Platón, dos y dos son cuatro porque la cosa, el ente, se me aparece en lo abierto; para Descartes, dos y dos son

---

[138] CA, p. 66. Vid. "Superación de la metafísica" Aquí, nos dice Heidegger, "*Objeto (Gegenstand) en el sentido de ob-jeto sólo se da allí donde el hombre se convierte en sujeto, donde el sujeto se convierte en yo, y el yo en ego cogito; sólo allí donde este cogitare, en su esencia, es concebida como "unidad originariamente sintética de la apercepción trascendental".*

cuatro porque tengo la certeza "*egocogitativa*"[139] de ello. Descartes piensa exactamente al revés de los griegos.

El episodio esencial de la historia que se inicia con la *aletheia* de los griegos no es su fijación en el latín *veritas*, sino sobre todo, en el origen del mundo moderno, la mutación cartesiana de la verdad en certeza. Sólo es verdadero, según Descartes, aquello que para nosotros es cierto. "*El ego cogito es para Descartes en todas las cogitaciones lo representado y producido, lo presente, lo que no está en cuestión, lo indubitable y lo que está puesto ya siempre en el saber, lo propiamente cierto, lo que está sólidamente establecido antes que lo demás, es decir, como aquello que lo pone todo con relación a sí y de este modo lo pone en el 'frente' a lo otro*"[140]. Pero hay una gran diferencia entre quienes tienen la certeza de que está ante el mar, porque sus sensaciones visuales, olfativas, auditivas y táctiles sólo se pueden explicar por esa razón, y quien, cuando descubre que está ante el mar, prorrumpe en el grito que lanzaron con voz unánime los soldados de Jenofonte, al alcanzar la cumbre de un promontorio: *¡Thalassa!, "¡El mar!".*

¿Quién está de verdad ante el mar? ¿El cartesiano que está absolutamente cierto de ello o el soldado de Jenofonte para quien el mar se descubre? En realidad, lo que se descubre es mucho más que aquello de lo cual estamos absolutamente seguros. Pero aun con la geometría sucede lo mismo: para Descartes, la visión es tan sólo cuestión de criterio, valga la expresión, y por ello está absolutamente seguro de aquello que, para Pitágoras, era más bien algo que se abre en la figura de su teorema, en el sentido en que el paisaje se abre ante quien se eleva lo suficiente para que el primer plano no le esconda el fondo. Aquí, el descubrimiento es algo muy distinto, no una simple ocasión de ejercer un juicio. Por ello, Heidegger en modo alguno refuta a Descartes, sino que lo ve por primera vez en todo lo que tiene de anómalo para el pensamiento. Sin embargo, es algo que ha llegado a ser tan natural para nosotros que

---

[139] *Ibidem.* , p. 75.
[140] *Idem.*

Husserl, después de Hegel, sólo podrá ver a Descartes como el punto de partida radical de toda filosofía.

¿Por qué necesita Descartes sustituir el descubrimiento griego de las cosas por una certeza respecto de ellas? Porque desapreció, dice Heidegger, una dimensión anterior de la verdad, en la cual la cosa se nos aparece, sin más, al descubierto. Pero, ¿cuándo? Ya Platón evoca enigmáticamente, como señalábamos líneas arriba, en el *Banquete*, un éxodo del saber y, junto con él, de la *aletheia*. Con lo cual, dirá al final de *La República*, entramos una vez más en el país de *Lêthe*, el país del ocultamiento de todo, con su gran vacío de árboles y de todo cuanto una tierra puede hacer crecer. Se suele traducir *Lêthe* por "olvido". Es legítimo, con tal de entender precisamente por "olvido" ese gran ocultamiento de todo aquello que Tucídides también evoca en su descripción de la peste en Atenas: *"Quienes sobrevivían, apenas de pie, eran presa del olvido de todo por igual..."*.

A esta formidable amnesia se le llama a veces "*el final del mundo antiguo*". A raíz de ella, nadie tiene en quién confiar. En ese elemento se despliega, a partir de la muerte de Aristóteles, la resignación escéptica, el esfuerzo impotente del estoicismo, el repliegue de los epicúreos sobre su porción congruente y el nacimiento del cristianismo, que debe la fortuna que ha tenido al hecho de haberle revelado al mundo en quién fiarse. Descartes – lo dice él mismo – es esencialmente un filósofo cristiano. Sin duda, a diferencia de la patrística o de la escolástica, pretende filosofar mediante la razón natural, prescindiendo de la luz de la fe. Pero la razón natural, como él la entiende, está preñada de esa fe que pretende suplir. Ese es todo el sentido de la invisible mudanza de la verdad en certeza.

Esto trajo como una de sus consecuencias, el hecho de que la concepción cartesiana del hombre como *subjectum*, hubiera sido el presupuesto metafísico para toda futura antropología. "*La filosofía de la época de la Metafísica consumada es la Antropología. Que además se la llama específicamente Antropología filosófica da igual. Ahora la filosofía se ha convertido en antropología, y de este modo en una presa de los descendientes de la*

metafísica, es decir, de la física en el más amplio sentido de la palabra, un sentido que incluye la física de la vida y del hombre, la biología y la psicología. Convertida en antropología, la filosofía sucumbe por la Metafísica"[141]. Descartes sólo es superable, dice Heidegger, por la superación de la metafísica moderna, más aún, de la metafísica occidental como tal. Y esto es sólo posible mediante un más radical preguntar por el sentido y la verdad del ser (y el ser de la verdad). "*No podemos deshacernos de la metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende (...) Porque la metafísica, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor*"[142]. Y un poco antes había dicho: "*La finalización* dura *más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la metafísica*"[143]

Este hecho, como quiera que se lo vea, ha tenido implicaciones tremendas en la historia. Ha dividido la experiencia y la percepción de la realidad en dominios separados. El cambio más decisivo en las normas de la vida intelectual de occidente a partir del siglo cartesiano es la sumisión de sectores cada vez más extendidos del conocimiento a las modalidades y los procedimientos de las matemáticas. Como se ha observado muchas veces, una rama de la investigación pasa de preciencia a ciencia cuando se organiza *matemáticamente.* Es el desarrollo interior de medios formulares y estadísticos lo que da a una ciencia sus posibilidades dinámicas. Los instrumentos de análisis matemático transformaron la física y la química de alquimia que eran, en las ciencias predictivas que son hoy. Gracias a las matemáticas, las estrellas salieron de la mitología para entrar en las tablas del astrónomo. Y a medida que las matemáticas se instalan en el tuétano de una ciencia, los conceptos de esa ciencia, las pautas de invención y comprensión, se vuelven, inexorablemente, menos reductibles a los del lenguaje común.

---

[141] *Ibidem.* , p.77.
[142] *Ibidem.* , p.64.
[143] *Ibidem.* , p.63.

Resulta pretencioso, si no irresponsable, invocar nociones básicas de nuestro actual modelo del universo, como los cuanta, el principio de indeterminación, la relatividad constante o la falta de paridad en las denominadas interacciones débiles de las partículas atómicas, si no es posible hacerlo con un lenguaje apropiado –es decir, en términos matemáticos. Sin éstos, tales palabras son fantasmas que rubrican la arrogancia del filósofo. Como la física tuvo que tomarlas prestadas al idioma corriente, algunas de estas palabras parecen haber retenido una significación general; tienen el aspecto de una metáfora. Pero esto es una ilusión. Cuando un crítico quiere aplicar el principio de indeterminación de Heisenberg a la *action painting* o a la improvisación de cierta música contemporánea, no está relacionando dos esferas de experiencia: simplemente está diciendo insensateces.

Debemos ponernos en guardia contra este engaño. La química utiliza numerosos términos derivados de su primera época descriptiva; pero las fórmulas de la química molecular moderna son, en realidad una suerte de taquigrafía cuyo idioma base no es el código verbal sino el matemático. Una fórmula química no abrevia una proposición lingüística, lo que hace es codificar una operación numérica. La biología ocupa, por ejemplo, una posición intermedia fascinante. En su periodo clásico era una ciencia descriptiva, basada en una utilización precisa y cautivadora del lenguaje. La fuerza de las hipótesis biológicas y zoológicas de Darwin se basaba, en parte, en el poder de convicción de su estilo. En la biología postdarwiniana las matemáticas desempeñan un papel cada vez más preponderante.

El cambio de tono se aprecia claramente en la gran obra de D'Arcy Wentworth Thompson, *Of growth and form,* donde el poeta y el matemático aparecen por igual. Hoy, grandes áreas de la biología, como la genética, son principalmente matemáticas. Cuando la biología se vuelve hacia la química y la bioquímica está actualmente en primerísimo lugar, tiende a prescindir de lo descriptivo a favor de lo enumerativo. Lo que se abandona es la palabra por la cifra. Es esta extensión de las matemáticas a grandes regiones del pensamiento y de la acción lo que ha dividido a la conciencia occidental en lo que C. P. Snow

denomina "*las dos culturas*". Hasta los tiempos de Goethe y Humboldt, le era posible a un hombre de capacidad excepcional sentirse a sus anchas dentro de la cultura humanística como dentro de la matemática. Leibniz, por ejemplo, logró todavía hacer un aporte notable a las dos. Pero ésta no es ya una posibilidad real. El abismo entre los códigos verbal y matemático se abre cada día más. A ambas orillas hay hombres que para los otros, son analfabetos. Es tan grande el analfabetismo consistente en desconocer los conceptos básicos del cálculo o de la geometría esférica como el de ignorar la gramática. O para emplear un famoso ejemplo de Snow: un hombre que no ha leído a Shakespeare es inculto; pero no más inculto que el que desconoce la segunda ley de la termodinámica.

Ambos están ciegos frente a mundos equiparables. Excepto en momentos de melancólica lucidez, no actuamos como si esto fuera cierto. Continuamos partiendo del supuesto de que la autoridad humanística, la esfera de la palabra, es la predominante. La noción de saber esencial todavía está arraigada en los valores clásicos, en un sentido del discurso, de la retórica, de la poética. Pero esto es ignorancia o pereza imaginativa. El cálculo, las leyes de Carnot, la concepción de Maxwell del campo electromagnético, no sólo abarcan sectores de la realidad y la acción tan grandes como los que abarca la literatura clásica; también dan probablemente una imagen del mundo sensible más fiel a los hechos que la que puede derivarse de cualquier estructura de información verbal. El llamado humanista está hoy en la posición de esos espíritus tenaces, ofendidos, que continúan contemplando la tierra como una tabla plana después de haber sido circunavegada, o que insisten en creer en ocultas energías propulsoras después de que Newton formulara las leyes del movimiento y de la inercia.

¿Qué es lo que nos queda a quienes estamos dentro de ese velo de Maya y desconocemos las leyes que rigen el universo y que nos aferramos al lenguaje de la metáfora, del equívoco, de la polisemia, esa palabra extraída de la torre interrumpida de Babel y de Orfeo lapidado, el profeta cegado de tal modo que la visión interior suplió a la vista; el terror profundo y ancestral a las divinas

Parcas y todo aquello que se relaciona con ellas como el Hades, el río Aqueronte y sus afluentes el Piriflegetonte ("*el río en llamas de fuego*") y el Cocito ("*el de los gemidos*" que viene de la laguna Estigia), todo esto habla de un sentido, más hondamente arraigado que la memoria histórica, del escándalo milagroso de la palabra humana? Los datos reales del caso – el continuo tempoespacial de la relatividad, la estructura atómica de la materia, el estado onda-partícula de la energía- ya no son accesibles por medio de la palabra. No es ninguna paradoja aceptar que en algunos aspectos decisivos la realidad comienza ahora fuera del mundo verbal. Los matemáticos lo saben. Por ello, Adreas Speiser señaló: "*Por medio de su construcción geométrica y después por la puramente simbólica, las matemáticas rompieron los grilletes del lenguaje [...] y la matemática es hoy más eficaz en su esfera del mundo intelectual que los idiomas modernos, en tan deplorable situación, e incluso que la música, en sus campos respectivos*".

En todos los ámbitos el lenguaje y el aparente rigor de la matemática ha invadido su quehacer. Sin querer enumerar del todo sólo veamos un poco esos espacios. Obsérvese cómo el culto de lo positivo, lo exacto, lo mensurable y lo predictivo, del que nos ha hablado Heidegger, ha invadido la historia. El giro decisivo acontece en el siglo XIX, en las obras de Ranke, Comte y Taine. Los historiadores empezaron a considerar su material como dentro del crisol de un experimento controlado. Del escrutinio imparcial del pasado (imparcialidad que es de hecho una ilusión ingenua) deberían surgir los modelos estadísticos, las periodicidades de la fuerza nacional y económica que permiten al historiador formular "*leyes de la historia*". La noción misma de "*ley*" histórica, y la implicación de necesidad y de predictibilidad, cruciales para Taine, Marx y Spengler, son un préstamo grosero de la esfera de las ciencias exactas y matemáticas.

Las ambiciones de rigor científico y predictivo han desviado gran parte de la escritura histórica de su verdadera naturaleza, que es el arte. Mucho de lo que hoy se presenta como historia es apenas legible. Los discípulos de Namier arrojan a Gibbon, a Macaulay o a Michelet al limbo de las *belles lettres*. Las

ilusiones de la ciencia y las modas académicas tienden a transformar al historiador en un topo escurridizo y macilento que roe las minucias de un hecho o una cifra. Viven de la nota al pie de página y escribe monografías en un estilo lo menos literario posible, a fin de demostrar el alcance científico de su oficio.

En la economía tenemos a los clásicos Adam Smith, Ricardo, Malthus, Marshall quienes fueron maestros de la prosa. Ellos se apoyaban en el lenguaje para explicar y para convencer. A fines del siglo XIX empezó el desarrollo de la economía matemática. Keynes fue quizá el último en abarcar las ramas humanista y matemática de esa ciencia. Al comentar las aportaciones de Ramsey al pensamiento económico, Keynes indicaba que algunas de ellas, si bien de notable importancia recurrían a unas matemáticas demasiado complejas para el lego o para el economista clásico. Hoy, el abismo se ha ampliado de manera impresionante; la econometría se está apoderando de la economía. Los términos cardinales – teoría del valor, ciclos, capacidad productiva, liquidez, inflación, deflación, *inputs-outputs* – están en un estado de transición. Pero se están trasladando de la lingüística a las matemáticas, de la retórica a la ecuación. El alfabeto de la economía moderna ya no consta primordialmente de palabras, sino de cuadros, gráficos, cifras, modelos. El pensamiento económico más vigoroso del presente emplea los instrumentos analíticos y predictivos forjados en el análisis funcional de las matemáticas del siglo XIX.

La misma tentación aparece de manera flagrante en la sociología. Buena parte de la sociología contemporánea es aliteraria o, más exactamente, antiliteraria. Está concebida en una jerga de vehemente oscuridad. Siempre que es posible, la palabra y la gramática del significado literario se substituyen por el cuadro estadístico, la curva o el gráfico. Cuando se tiene que ser verbal, la sociología pide prestado cuanto puede al vocabulario de las ciencias exactas. Puede hacerse una lista fascinante de tales préstamos como los de normas, grupos, dispersión, integraciones binarias, función, coordenadas culturales, todos tienen un contexto específico matemático o técnico. Fuera de ese contexto y

metidas *a iuro* en un marco extraño, tales expresiones se vuelven borrosas y fatuas. Como esclavos amotinados, sirven mal a sus nuevos amos. Los sociólogos modernos rinden fervoroso tributo al espejismo que ha obsesionado toda inquisición racional a partir del siglo XVII: el espejismo de la exactitud y de la predictibilidad matemática: *La Edad Moderna*.

Sin embargo, en ningún otro lugar como en la filosofía es tan pronunciado y tan sorprendente el abandono de la palabra. La filosofía medieval y clásica estaban embebidas totalmente de la dignidad y los recursos del lenguaje, de la creencia de que las palabras, manejadas con la precisión y la sutileza necesarias, podían matrimoniar intelecto y realidad. La tradición es larga: Platón, Aristóteles, Duns Escoto y Tomás de Aquino son arquitectos de palabras que construían en torno a la realidad grandes edificios afirmativos, definidores y distintivos. Trabajaban con fórmulas polémicas distintas de las del poeta; pero comparten con el poeta el supuesto de que las palabras congregan y suscitan percepciones relevantes de la realidad. Una vez más, el punto de divergencia aparece en el siglo XVII, con la identificación cartesiana de realidad y demostración matemática y, sobre todo con Spinoza. Su *Ética* representa el impacto formidable de las nuevas matemáticas en un temperamento filosófico.

En las matemáticas percibía Spinoza ese rigor de la afirmación, esa consistencia y esa majestuosa confianza en el resultado que son la esperanza de toda metafísica. La *Ética* es un libro extraño, arrebatador, tan diáfano como las lentes que Spinoza pulía en el núcleo judío de Amsterdam. Ni siquiera la más rígida de las demostraciones escolásticas, con su cortejo de silogismos y de lemas, podía compararse con ese paso de axioma a demostración euclidiana y analítica. Con una *naiveté* soberbia, Spinoza quería convertir el lenguaje de la filosofía en una matemática verbal. De aquí la organización de la *Ética* en axiomas y definiciones, demostraciones y corolarios. De aquí el arrogante *q.e.d.* tras cada conjunto de proposiciones. Podríamos decir, finalmente, que con Descartes y luego con Spinoza, la metafísica pierde su inocencia.

Wittgenstein fue también el filósofo más profundamente dedicado a escapar de la espiral del lenguaje. La obra entera de Wittgenstein comienza preguntándose si hay una relación verificable entre la palabra y el hecho. Lo que llamamos hecho pudiera ser acaso un velo tejido por el lenguaje para alejar al intelecto de la realidad, Wittgenstein nos obliga a preguntarnos si puede hablarse de la realidad, si el habla no será sólo una especie de regresión infinita, palabras pronunciadas a propósito de otras palabras. Wittgenstein se centró en este dilema con tenacidad entusiasta. La famosa proposición final del *Tractatus* no aspira a la potencialidad de enunciado filosófico como Descartes anticipara. Al contrario, es un abandono radical de la confiada autoridad de la metafísica tradicional. Ahí Wittgenstein introducirá la categoría de lo inexpresable a la mayoría de los sectores tradicionales de la especulación filosófica. El lenguaje sólo puede ocuparse significativamente de un segmento de la realidad particular y restringido. El resto... es silencio.

Posteriormente, Wittgenstein se apartó de la posición restrictiva del *Tractatus*. Las *Investigaciones filosóficas* adoptan al lenguaje para describir el mundo y para articular ciertas modalidades de conducta. Pero subsiste la cuestión de si el enunciado del *Tractatus* no es el más vigoroso y el más consistente. A decir verdad, posee una profunda intuición. Pues el silencio, que en cada momento rodea la desnudez del discurso, parece, en virtud de la perspicacia de Wittgenstein, no tanto un muro como una ventana. Con Wittgenstein, como con ciertos poetas, al asomarnos al lenguaje, atisbamos, no la oscuridad, sino la luz. Cualquiera que lea el *Tractatus* sentirá su raro, mudo resplandor.

II.2 El epílogo de una máscara

Si es un hombre enmascarado, ¿quién hay detrás
de la máscara? Otra máscara más, decía Nietzsche.
Pero el destello frío y apasionado que anuncia su paso
y que nos permite seguirlo a través de los meandros
de confidencias siempre suspendidas, digresiones
únicamente destinadas a evocar su rechazo y a
arrastrarnos, a pesar de todo, consigo, nos persuade
de su presencia, parecido a un fuego brillante sobre una
extensión movediza de agua.

M. Blanchot

Ahora bien, ese *subjectum* del que nos habla Heidegger es el mismo sujeto al que se denuncia y, con ello, Heidegger nos hace entrar en un terreno distinto de reflexión pues como dice Baudrillard: *"¿Por qué privilegiar la posición de sujeto, por qué defender esta ficción de una voluntad, de una conciencia, incluso de un inconsciente del sujeto?"*[144] *"Es porque éste tiene una economía y una historia, lo que es muy tranquilizador, es el equilibrio de una voluntad y de un universo, de una pulsión y de un objeto, es el principio de equilibrio del mundo, y de nuevo esto es muy tranquilizador, pues entonces es que no está entregado al universo múltiple, monstruoso y fascinante, al universo cruel y aleatorio de la seducción venida de fuera, es que no es el objeto, ni la presa de todas la formas circundantes, muertas o vivas, ni está recorrido por unas incesante seducciones. El sujeto ha recibido una excelente proyección:*

[144] Baudrillard, Jean, *Las estrategias fatales*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1984, p. 122.

presente desde el principio, con sus pulsiones, con su deseo, con su voluntad, en su feudo, milagrosamente armado para no ser nunca el objeto de nada"[145].

En este punto resulta válido traer al tapete del juego a aquel que se preguntaba en un curso de 1982: "*¿Bajo qué figura de pensamiento se ha dado cita en la Antigüedad Occidental el sujeto y la verdad?*"[146]. Esta cuestión del sujeto y del conocimiento del sujeto ha sido planteada hasta la actualidad, de múltiples formas y bajo distintas fórmulas, pero, como señala Foucault, esta cuestión ha sido planteada de otra forma, "*... bajo la forma del Oráculo de Delfos:* conócete a ti mismo. *Pero, en realidad, esta fórmula de* conócete a ti mismo *va acompañada siempre, por otra parte, de otra exigencia:* ocúpate de ti mismo"[147], cuyo concepto central es el de *épiméleia/cura sui,* que significa el cuidado de uno mismo.

Este concepto implica un *corpus* que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión de un tipo determinado de tal modo que, dadas sus características específicas, convierten a esta noción en un fenómeno de capital importancia, no sólo en la historia de las representaciones, sino también en la historia misma de la subjetividad, o, si se prefiere, en la historia de las prácticas de la subjetividad. La pregunta que se da a la base de esta concepción radica en ¿cuáles fueron las razones que explican el hecho de que la filosofía occidental hubiera privilegiado el conocimiento de uno mismo en vez de la preocupación por uno mismo, esa "*cura*" de la que nos hablara ya Heidegger en *Sein und Zeit,* retomando la fábula de Higinio?

El cartesianismo puso una vez más el acento en el conocimiento de uno mismo convirtiéndolo en una vía fundamental de acceso a la verdad. Fue sin duda la metafísica cartesiana la que intentó y consiguió determinar las condiciones y los límites de acceso del sujeto a la verdad. todo ello constituyó, sin duda, un conjunto de prácticas y de experiencias a través de las cuales el sujeto estaba posibilitado a realizar sobre sí mismo las transformaciones necesarias para

---

[145] *Ibidem.*, p. 125.
[146] Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Ed. La piqueta, Madrid. 1987, p. 33.
[147] *Idem.*

tener acceso a la verdad. Prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, las áscesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad. Al postular que el conocimiento es la única vía de acceso a la verdad, el pensamiento y la historia de la verdad entran a la modernidad, mejor dicho, consolidan lo que es el pensar y la verdad, como historia de la metafísica, como historia del destino de Occidente. *"Desde el punto de vista de la historia del ser es la estrella de la errancia"*[148], dice Heidegger.

A partir de ahí, lo único que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento y únicamente el conocimiento, es decir, a partir del momento en que el filósofo es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo a través exclusivamente de sus actos de conocimiento, sin que para ello se la pida nada más, sin que su ser sujeto tenga que ser modificado o alterado en adelante. A partir de este momento se puede decir que el sujeto es de tal naturaleza que es capaz de llegar a la verdad siempre y cuando concurran aquellas condiciones extrínsecas al individuo e intrínsecas al conocimiento. Pero en la época moderna la verdad ya no puede salvar al sujeto. El sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto.

La crisis del sujeto, sin embargo, responde a una crisis de la subjetividad y que fue Nietzsche quien la anuncia como desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia[149]. Este es uno de los sentidos de la distinción entre apolíneo y dionisíaco, elaborada en *El nacimiento de la tragedia*,[150] si bien todavía está en gran medida implícito en esa obra. Sócrates, que es el campeón de lo apolíneo, de la forma definida, de la racionalidad, separada y desarraigada de su relación constitutiva con lo dionisíaco: el mundo de la vida inmediata, de las pulsiones, de la alternancia irremediable del nacer y del morir, es también el

---

[148] CA. p. 87.
[149] Cf. Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, Ed., Península, Barcelona. 1983, passim.
[150] Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Ed., Alianza Editorial. N° 456, Madrid, *Passim*.

campeón de la autoconciencia, pues también así se puede definir su "*saber del no saber*", la "*docta ignorantia*". Pero justo en la medida en que se absolutiza o aísla de sus raíces dionisíacas, míticas, irracionales, vitales, fijándose el objetivo de una *Aufklärung* completa, la racionalidad apolínea pierde toda vitalidad y se vuelve decadente.

El criterio según el cual *El origen de la tragedia* condena el socratismo no es el de la verdad, sino el de la vida, lo que significa que la autoconciencia de Sócrates no es "*criticada*", ni desmentida por no ser verdadera, sino por no ser vital. La sospecha respecto de la subjetividad autoconsciente está, por una parte, inspirada en el descubrimiento de que las formas definitivas y estables de las que vive son irrecusablemente falsas, son apariencias sublimadas, producidas con función consoladora; no se viene por ello a desenmascararlas y condenarlas en cuanto tales, sino es sólo, como en el caso del iluminismo socrático, en la medida en que pretenden convertirse en verdaderas precisamente por sustraerse a la funcionalidad consoladora y encubridora que las liga a la vida y a lo dionisíaco.

Es a partir de *Humano, demasiado humano*, que el desenmascaramiento de la superficialidad del sujeto autoconsciente irá siempre de la mano del desenmascaramiento de la noción de verdad y *de la disolución más amplia del ser como fundamento*. La expresión cabal con que se expresa la crisis de la subjetividad en Nietzsche está en el anuncio del "*Dios ha muerto*", que aparece formulado por primera vez en la *Gaya Ciencia* y que resume en un apotegma emblemático el recorrido entero efectuado por Nietzsche en las obras que siguen al escrito sobre la tragedia. En estas obras Nietzsche prosigue y radicaliza el desenmascaramiento de la superficialidad del yo, sobre todo a través del reconocimiento del juego de fuerzas de las relaciones sociales y, en particular, de las relaciones de dominio.

La crisis de la subjetividad es pues el problema que Nietzsche descubre y lo vive: la superficialidad de la conciencia, una vez desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura, a partir de ahora, se imposibilita cualquier fundamento, y, por tanto, tiene que haber un reajuste de

la noción de verdad y la noción de ser tal y como Heidegger nos señalará después: "*Todo es subjetivo, decís vosotros, pero ante todo el sujeto es ya una* interpretación, *no es un dato, es sólo una especie de agregado de la imaginación que se encaja luego. ¿O es que no es necesario meter al intérprete dentro de la interpretación? Eso ya sería invención, hipótesis*"[151]. La problemática abierta por Nietzsche se extiende, como es obvio, a un discurso ontológico general, que apunta hacia la disolución del ser entendido como fundamento y esta problemática aluden a la imposibilidad de redefinir la subjetividad con una simple clarificación del concepto mismo.

La metafísica, como ya veíamos, no es simplemente un error del que podamos librarnos, una opinión cuya falsedad hayamos reconocido y pudiéramos dejar de lado. La inadmisibilidad de la noción de subjetividad registra y manifiesta una insostenibilidad de la subjetividad misma en el mundo, en la presente época del ser. El itinerario que va del desenmascaramiento del sujeto metafísico a la disolución del ser como fundamento y al nihilismo caracteriza, como en Nietzsche, aunque en términos diversos, la meditación de Heidegger.

En *Sein und Zeit*, el hombre no es pensado como sujeto, porque esto haría de él una cosa simplemente presente; es, por el contrario, *Dasein*, puro *Dasein*, "*proyecto*". El sujeto, para Heidegger, tiene una sustancialidad que el *Dasein* como proyecto no tiene, por eso el hombre se define no como una sustancialidad determinada, sino como "*poder ser*", como apertura a la posibilidad. El *Dasein* sólo se piensa como sujeto, como sustancia, cuando se piensa en términos de *inautenticidad*, en el horizonte del ser público y cotidiano, en el *das man*.

El sentido de estas páginas de la obra de 1927 puede resumirse en un pasaje de *Der Satz vom Grund*[152], en el que ya no nos habla de la inautenticidad ni de

---

[151] Nietzsche, F., *Par-delà bien et mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Ed., Gallimard, Paris, 971, p. 37.

[152] Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957., p. 185. En lo sucesivo citaremos SvG para la edición alemana y PF para la edición española, *La proposición del fundamento* Tr., y nota de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, 1991. **Aquí es importante resaltar que en Heidegger lo auténtico es, posteriormente traducido al *ei-gentlich*, que es el ser propio, y acaecimiento**

la autenticidad, temas y términos que confluyen tranformándose en la temática de la eventualidad del ser. En estas páginas, lo que era en la obra de 1927 la decisión anticipadora de la muerte deviene en el "*salto*" en el abismo del "*libre vínculo con la tradición*"[153]. Debe haber, entonces, un modo de pensar el ser que, sin hacérselo presente como algo presente, logre realizar ese "*salto*" hacia fuera de la ciencia y de la filosofía de la que habla *Was heisst Denken?*[154]. En cuanto al modo de realizar ese salto, la conferencia de 1962 afirma que debe prescindir del ser como fundamento, es más, debe "*dejarlo de lado*", a favor de una consideración del *dar* que juega oculto en el revelar del *Es gibt.* Postergando un poco este punto sólo adelantaremos aquí que la insostenibilidad de la subjetividad metafísica se extiende en Heidegger a un discurso más amplio en el que se experimenta el desfondamiento del ser, mediante el descubrimiento de la relación constitutiva de la existencia con la muerte y en la forma en que se apropia en el acaecimiento (*Ereignis*), que es el ser mismo, como transmisión de huellas, de mensajes y formas lingüísticas por las que únicamente se hace posible nuestra experiencia del mundo y viene las cosas a ser.

La *"superación de la noción de sujeto"* es una de las cifras máximas, el hito instaurador de una contemporaneidad filosófica, consciente de su ruptura con un pasado nada trivial, que requiere centrar la investigación en otras instancias diferentes del sujeto mismo. Así, el periclitado marxismo y el denostado psicoanálisis habrían sido dos intentos, paradigmáticamente contemporáneos, de pensar la crisis del sujeto y sus posibles salidas. Como también la filosofía analítica o un estructuralismo decidido a nombrar su objeto más allá del sujeto y diseñador, en razón de ello, y desde posiciones iniciales de cuño etnológico, de un programa capaz de retomar los discursos de Marx y de Freud. O el de Nietzsche, para quien el sujeto no es mero efecto del lenguaje en medida menor que para Wittgenstein o el propio Heidegger. En consecuencia,

---

propicio, como el prácticamente intraducible *Er-eignis;* en común tienen la raíz *eigen* que significa *propio*

[153] *Ibidem.*, p. 187

Nietzsche no habría contribuido menos que estos pensadores a hacer aparecer el lenguaje como territorio fundamental de análisis filosófico.

Los argumentos a favor de esta tesis podrían multiplicarse. Como señala Trías, "*Desde Marx, los agentes del cambio social no son los 'hombres', sino las clases. Las clases poseen la exclusiva de la 'praxis', independientemente de lo que los hombres piensan o quieren. El querer y el pensar - doble dimensión humana que toda filosofía humanista, desde Kant, sienta como punto de partida de toda 'obra' - pasan ahora al rasgo de consecuencia. Las 'obras' han matado a los hombres*"[155]. Así el malestar de Freud ante el consciencialismo de la filosofía clásica, ante la identificación de lo psíquico y lo consciente, al igual que su reticencia a admitir que el sujeto se constituya desde sí, desde un acto originario y fundante en orden al que el *yo* pasa a establecerse como *yo* ante sí mismo, ante su conciencia no tética, son datos perfectamente conocidos.

Por lo que respecta a Nietzsche, insistamos, éste sitúa su crítica al nivel mismo del *cogito* razonando que lo que el enfoque metafísico asumió como fundamento absoluto no era más que un fenómeno mediato y segundo, una simple abstracción a partir de un fenómeno más amplio y complejo: el cuerpo. Como quiera que sea, el replanteamiento del problema del sujeto, un sujeto que pasa a ser concebido como efecto y no causa, producto y no productor, pasivo y no activo ya no es patrimonio exclusivo de los tres "*filósofos de la sospecha*". Uno de sus momentos más interesantes tiene que buscarse en el paradigma contemporáneo o posmoderno porque entre sus límites se desarrolló la fenomenología egológica como una nueva aventura cartesiana. Martín Heidegger, el filósofo de la Selva Negra, es el pensador que criticó esta posición y con ello dio paso a lo que hoy llamamos enrarecidamente "*posmodernidad*".

A partir de la tesis de que "*mostrar que el poner un yo y un sujeto como inmediatamente dados violenta de raíz la constitución fenoménica del ser-ahí*" (que es una de las tareas fundamentales de la analítica existencial), Heidegger

---

[154] WHD, p. 16.

desarrolla esta tesis desplegando las estructuras mundanas que la existencia humana debe precisamente a su esencial proyección en el mundo, proyección que se le hace patente al hilo de sus ocupaciones cotidianas.

Fue en el marco de este desarrollo donde Heidegger llevó a cabo una crítica rigurosa y acerada, inseparable de la reflexión que inaugura el protagonista de la modernidad filosófica, es decir, el sujeto cartesiano, un sujeto asumido como autoconciencia y fundamento *absoluto* de lo real. En *Holzwege*, como señalábamos líneas arriba, Heidegger no duda en preconizar la superación de la subjetividad como carácter constitutivo del hombre, en argüir que el ser-sujeto por parte de la humanidad no ha sido y no será la única posibilidad de la esencia del futuro del hombre histórico.

Asimismo, en el segundo volumen de su *Nietzsche* concluye, tras un largo razonamiento sobre Descartes guiado más bien por un método histórico, esto es, atento a mostrar las diferentes transiciones que han sido precisas para que el *cogito* se afirmara como fundamento *absoluto*, que éste es todo menos una verdad inmediata. Es decir, que el presunto carácter inmediato de la autoevidencia del *cogito* ha sido, como el *cogito* mismo, resultado más bien de una larga cadena de reflexiones e inferencias sobre el ser de la verdad y el ser del hombre[156]. Repitámoslo, el ente (*la cosa*, *das ding*) como objeto de representación y la verdad (*des-velamiento, a-letheia*) como certeza aparece, según el filósofo, por primera vez en la metafísica de Descartes.

Suele considerarse como característica de la Edad Moderna la liberación de las ataduras medievales mediante el subjetivismo y e individualismo; es cierto, pero no menos cierto es que ninguna edad ha cultivado la objetividad y ha valorado lo colectivo como la Edad Moderna. Lo decisivo no es, entonces, la liberación de lo medieval, sino la transformación de la esencia misma del hombre al quedar éste convertido en sujeto. Sujeto que debe entenderse aquí en el sentido del *hypokéimenon* griego: lo que subyace, la substancia, el fundamento que sostiene y recoge en sí al resto. Así entendido, el término

---

[155] Trías, Eugenio, *Teoría de las ideologías*, Ediciones Península, Barcelona, 1975. P.82 y sigs.

sujeto no dice ninguna relación especial al hombre y menos al yo. Lo que sucede es que en la época moderna el sujeto, el fundamento de la realidad, resulta ser el hombre convirtiéndose de esta forma en aquel ente que fundamenta el ser y la verdad de todo ente.

Esto lleva consigo una transformación en la idea misma de ente. ¿Cuál es la idea de ente propia de la Edad Moderna? Esta edad se caracteriza como época de la "*imagen del mundo*". Imagen del mundo quiere decir aquí un "*sistema*" del mundo en el sentido moderno esto es, la unidad de conexión en la representación del ente como objetividad. Así, dice Heidegger, "*Cuando el mundo se convierte en imagen, se inicia el dominio del sistema*"[157]. En Descartes el sistema descansa en el *subjectum* como eco y *substantia finita*; en Leibniz, en la mónada; en Kant, en lo trascendental, en la esencia de la razón finita inmersa en la imaginación; en Fitche en el yo infinito, en Hegel, en el espíritu como saber absoluto... *Imagen del mundo* - concluye Heidegger - no es, en la época moderna, simplemente "*una imagen*" del mundo, sino "*el mundo concebido como imagen*", la totalidad de los antes vista a través de la representación y operación humana. En consecuencia, el ser del ente se nos manifiesta como la representabilidad del ente.

En contraste con la percepción griega, la representación moderna consiste en que el sujeto trae ante sí lo que está delante y lo refiere a sí mismo como su ámbito y lugar propio. En esta perspectiva tanto el ente como el hombre se resuelven en imagen; éste se transmuta por lo pronto en escenario en donde acaece toda representación; el ente es "*formado*" por el sujeto y recibe su sello de éste. Heidegger por ello puede decir: "*Es una y misma cosa el hecho de que el mundo se transforma en imagen y que el hombre se convierte, en el plano del ente, en* subjectum"[158]. En este supuesto no sólo está el mundo, sino el hombre mismo se hace imagen, al representarse a sí mismo como sujeto y escenario de la aparición del ente.

---

[156] N.II, p.225.
[157] *Idem.*
[158] *Ibidem.*, p. 84.

Heidegger al explicar la génesis del sujeto cartesiano, señala que el hombre aspira a un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, un fundamento de verdad, de certeza; aspiración que nace como consecuencia de la liberación consumada por el hombre moderno de la revelación cristiana y de la autoridad de la Iglesia: el hombre una vez libre, tiene que darse a sí mismo la ley y la norma. Pero la liberación aconteció dentro de la perspectiva de la verdad revelada, que aseguraba y confería certeza al hombre acerca de su salvación; la liberación se efectuó como liberación de la certeza revelada hacia otra certeza en que el hombre se aseguraba de la verdad partiendo de sí mismo. Esta fue la tarea de Descartes: prestar el fundamento metafísico a la liberación del hombre moderno, legitimando una racionalidad que permitía hallar un fundamento interior al hombre y a la vez asegurándole todo ente para sí. Ese fue el *cogito ergo sum*, el pensar como representación de un sujeto, en que simultáneamente son dados sujeto y objeto, sujeto como representante y objeto como representado. La certeza fundamental y *absoluta* es el hecho del sujeto que representa.

Representar, en este sentido, es poner al sujeto para que salga de sí mismo y así asegurarse de ello; es calcular, contar y medir, porque este es el único modo de poseer certeza *a priori* y constantemente. Representar ya nos es, entonces, percibir lo que está presente sino aprehender y concebir. Representar es, desde Descartes, un procedimiento de aseguración, un seguro mental que aspire a ser seguro total. Representar es objetivar para domino y domar y, en este sentido, unificar, homogeneizar.

Según Heidegger, la tendencia intrínseca de la metafísica desde su origen a olvidar el ser y a hacer aparecer en primer plano sólo el ente como tal - tendencia fundada en la conexión esencial de verdad y no-verdad -, se lleva a cabo de manera perfecta en el mundo de la técnica. Pero al realizar verdaderamente su propia esencia del olvido, la metafísica alcanza también a su fin en cuanto ya no hay ningún *metá* ningún "*más allá*"; el ser del ente no es ya algo que se busque fuera del ente mismo, sino que es su funcionar efectivo dentro de un sistema instrumental impuesto por la voluntad del sujeto. En este

punto, el pensamiento no es otra cosa que la excogitación técnica, instrumento él mismo para solucionar problemas "internos" de la totalidad instrumental del ente e inherentes a su organización coda vez más racional.

De ahí que para Heidegger, en la representación el primer representado, fundamento de toda certeza, es el sujeto; por eso y sólo por eso pasa el hombre a ocupar el puesto de ente privilegiado que ostenta la primacía entre todo ente. En el prólogo a *¿Qué es metafísica?* Heidegger observaba que el sujeto impera también cuando el yo individual se transpone y en su lugar se adelanta la sociedad u otra forma de fundamentación humana. Siempre hay un "*ego*", un sujeto que hay que pensar metafísicamente y que nada tiene que ver con un ingenuo solipsismo. De cualquier manera que se conciba el sujeto, la objetividad que de él emana obliga a todos; compromete a todos, es válida para todos; nadie puede sustraerse a su universal objetivación. Así, dice Heidegger: "*A la esencia de la subjetividad del* subjectum *y del hombre como sujeto, pertenece la incondicionada delimitación del ámbito de toda posible objetividad y del derecho a decidir sobre ella*"[159].

La subjetividad puede modularse entonces en múltiples formas: como yo, como tú, como ser racional, como nación, como pueblo, como dueño y señor del planeta. En el fondo de todas estas nociones no son sino variaciones sobre un mismo tema: *la subjetividad*; incluso la lucha contra el individualismo, en favor del sentido comunitario parte del supuesto de que el hombre como sujeto sigue siendo el fundamento y la meta de todo obrar. La subjetividad ha alcanzado su ápice en nuestro tiempo con el imperialismo planetario por el que el hombre, organizado técnicamente, se apresta a la organización uniforme de la tierra.

Estos dos acontecimientos decisivos de la época moderna, la objetivación del mundo y la subjetivación del hombre son, a juicio de Heidegger, los que iluminan la historia de nuestro tiempo en aspectos a primera vista contradictorios; ellos explican la paradoja de que a mayor objetividad, dominio

[159] HW, p. 97.

y posesión del ente por parte del hombre corresponde una mayor subjetivación del *subjetum*, como también la inevitable transformación de la visión del mundo en teoría del hombre. El humanismo, a juicio de Heidegger, surge cuando el mundo se nos vuelve imagen. El humanismo es aquella concepción filosófica del hombre que explica y valora al ente en su totalidad desde el hombre y para el hombre. Aquí, el hombre coloca su vida como subjetividad en el centro de los entes; el ente vale como ente sólo y en tanto refiere a una vida, es decir, como incitación del vivir y como vivencia. Así, "*mundo como imagen*", "*concepción del mundo*", "*ideologías*", son una exclusividad del subjetivismo moderno.

Heidegger ha advertido repetidamente que el hecho de que ingresemos en la última fase de la modernidad no significa que ésta esté a punto de periclitar; al contrario, la última etapa será probablemente la de más larga duración. No podemos con nuestro puro querer salir de la modernidad. Podemos, ciertamente, disponernos a su superación cayendo en la cuenta del origen de la subjetividad, que no es otro que la transformación y desfiguración de la verdad en certeza. Un síntoma de que ingresamos en el último período de la época moderna es lo que Heidegger llamó "*el fenómeno de lo gigantesco*". Desde 1938, época en que esta conferencia fue dictada, Heidegger constata que lo gigantesco ha comenzado a reinar en todos los órdenes, incluso en el mundo de lo infinitamente pequeño, en el mundo atómico. Lo gigantesco impera allí donde aparentemente queda dominado pero lo gigantesco no se da sólo en lo cuantitativo; lo gigantesco es más bien el hecho de que lo cuantitativo se convierte en una cualidad y, por ende, en una forma privilegiada de lo grande.

Lo característico de nuestra época es que lo cuantitativo, a través del cálculo, planificación, dirección y aseguración ha saltado a ser, paradójicamente, alga cualitativo, incalculable. La objetividad se ha exasperado en una pura relación sujeto-objeto; el objeto que asegurado como mera existencia, como objeto de encargo, como existencia en sentido económico; así, no sólo desaparece la objetividad y con ella el sujeto de quien depende, sino que llega a su extremo

bajo la "*imposición de la técnica*", cuya esencia consiste precisamente en la "*im-posición*" (*Ge-Stell*)[160]. Esta es, agrega Heidegger, *"la sombra invisible que se proyecta sobre todas las cosas, al convertirse el hombre en* subjetum *y el mundo en imagen".* La imposición del sistema de la organización científico técnica del mundo, como cumplimiento de la metafísica y como posible "*primer relampaguear*" de la *Ereignis* del ser, del acaecimiento del ser, es decir, como *chance* de un pasar la metafísica vuelto posible por el hecho de que, en el *Ge-Stell*, hombre y ser pierden las características que la metafísica les había conferido y, sobre todo, la condición de sujeto y objeto[161].

Hoy, el sujeto, la metafísica del sujeto, ya no puede interpretar su propia fragilidad o su propia muerte por la simple razón de que fue inventando para defenderse de ellas. Existe ahí una contradicción irresoluble en la perspectiva de su propia economía. La posición del sujeto ha pasado a ser ya algo simplemente insostenible. Vivimos las convulsiones de esta subjetividad pues nadie asume el papel de sujeto del poder, sujeto del saber o sujeto de la historia. Ahora sabemos que detrás de la mascara de la subjetividad existe siempre una objetividad oculta y que el destino del sujeto es hoy su epílogo.

[60] Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957. p. 48. En lo sucesivo citaremos ID.
[61] *Idem.*

II.2. Nietzsche y la consumación de lo impensado del ser

La ciencia calcula para no hablar,
so pena de caer de nuevo en la nada.

P. Klossowski

**En el parágrafo 343 de La Gaya Ciencia Nietzsche apunta*: "El más grande y más nuevo acontecimiento – que 'Dios ha muerto', que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto increíble – comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa (...) ¿Quién podría adivinar hoy lo suficiente de todo esto?"*[162]. El acento debe estar colocado en la pérdida de la identidad dada. "*La 'muerte de Dios' (del Dios garante de la identidad del yo responsable) abre al alma todas sus posibles identidades ya aprehendidas en las diversas* Stimmungen *del alma nietzscheana*"[163], dice Klossowski, y no le falta razón, ya lo decía Nietzsche*: "todos los nombre de la historia son en el fondo yo"*[164]

Quizá una de las obras más profundas dentro de las profundidades a que nos ha acostumbrado Heidegger sea aquella que está dedicada a Nietzsche. Esta obra recoge las lecciones de 1936-37 en Friburgo, así como otras disertaciones que llevó a cabo entre los años de 1944-46. En el prólogo de la misma explica que ella representa su trayectoria mental desde 1930 hasta la *Carta sobre el humanismo* de 1947, es decir, el tiempo de transición que lo condujo no a una nueva forma de pensar, ni a otro camino por el que el pensador de Todtnauberg intentara discurrir por los márgenes de la metafísica, sino a la preparación de

---

[162] Nietzsche, F., La ciencia jovial (la Gaya scienza), Monte Avila Editores, Caracas, 1990, Pp. 203-204.
[163] Klossowski, Pierre, *Olvido y anamnesis en la experiencia vivida del eterno retorno de lo mismo*. Revista Eco, tomo XIX, números 109-115, p.621.
[164] Cf., Nietzsche, F., *Correspondencia*, Ed. Labor, Col., Maldoror, Barcelona, *Carta a Burckhardt*, 6 de enero de 1889.

ese "*salto*" que se define más bien como una preparación a la tarea del pensar, tarea enteramente nueva respecto de aquello que, de Heráclito a Nietzsche, se ha llamado filosofía o metafísica desde hace dos mil quinientos años.

Una tarea de la cual Heidegger decía que tiende a provocar el despertar de una disponibilidad del hombre para una posibilidad cuyo perfil aún está oscuro y cuyo porvenir es incierto. En este punto habría que recordar aquellas frases que dijera Jean Beaufret: *"Ha de recordarse, primero, que la metafísica en su historia es el producto más puro del pensamiento, la manifestación misma del pensamiento. No hay que buscar el pensar 'en otra parte'. En la* Carta sobre el Humanismo, *Heidegger dice que es necesario, inevitable, para dejar la metafísica, seguir hablando el lenguaje de la metafísica. Señalar hacia lo que permanece impensado en la metafísica no es una crítica de la metafísica... Lo que Heidegger llama en* Nietzsche II, die Erinnerung in der Metaphysik, *se opone a la mera y simple superación de la metafísica. El 'volver a recordar en ella', de que Heidegger habla, no es la historia de la filosofía, en la cual el pasado se nos viene encima como una lluvia de informaciones, sino su* Verwindung, *la prueba de la metafísica como asunto del ser. No se trata de 'desmistificar' la metafísica, como lo profesa Marx, sino de 'calar más hondo en su propio secreto', para usar una frase de Proust, es decir, de abrirse al secreto de que el ser se retira mientras se abre en el ente"*[165].

La originalidad de Heidegger en su estudio sobre *Nietzsche* consiste en que no examina directamente la filosofía de Nietzsche, sino que la aborda a partir de una pregunta preliminar: *¿Qué es eso de filosofía?*[166] –dejar de hacerla- es, según él, fuente de confusión. Encontramos ya la respuesta a esa pregunta en su conferencia de 1929*: Was ist Metaphysik?* - pues metafísica viene a ser lo mismo que filosofía, sólo que filosofía es un término más antiguo, es decir, *"El*

---

[165] Citado en Beaufret, Jean, *Al encuentro de Heidegger*, Monte Avila Editores, 2ª ed, 1993, Pp. 11-12.

[166] Heidegger, M., *Was ist das – die Philosophie*. Trad., Española *¿Qué es eso de filosofía*? Ed. Sur, Buenos Aires, Argentina, conferencia pronunciada en Cérisy-la Salle, Normandía, en agosto de 1955.

propósito de la metafísica es interrogar al ente rebasándolo para recobrarlo, como tal y en su todo, a la altura del concepto"[167].

En la conferencia citada pronunciada en Cérisy, Heidegger había apuntado que *"La palabra ser está, por así decir, en la partida de nacimiento de nuestra propia historia, podemos aun decir en la partida de nacimiento de la época actual de la historia universal que se llama época atómica"*[168]. No obstante, el sentido que se le da a la filosofía es el mismo que utilizara Voltaire, esto es, examinar. Pero, ¿examinar qué? Cualquier cosa. ¿En nombre de qué? De la razón, o bien, como quería Pascal, en nombre del corazón, o de ambos, o de otra cosa más. Sin lugar a dudas, Nietzsche, que consideraba a Voltaire como una eminencia, es un examinador, examina a los valores como los llama, para discernir su trasfondo y postular, a la postre, el principio de toda evaluación. ¿Es en esto filósofo?

Desde luego, en el sentido de Voltaire, pero no en el sentido de Platón. Para ser filosófica su indagación debe, además, tener expresamente la mira puesta, con el término valor, en la pregunta por el ente *"como tal y en su todo". "Si para Nietzsche la obra que lleva ese título (Voluntad de poder) debía ser el 'edificio principal' de su filosofía, mientras que el Zaratustra sólo era la 'antesala', eso significa que el pensamiento de Nietzsche se mueve dentro del largo camino de la pregunta directora de la filosofía: '¿Qué es el ente?'"*[169]. Porque de hecho, la frase misma de Nietzsche que examina Heidegger nos habla de la verdad de lo ente en total; dice que el fundamento, en el que esta verdad había estado fundada, ha perdido la fuerza de fundar. Si se aceptan estos términos, entonces lo que llega a su fin es aquello que empezó con Platón: la fundación de la verdad de lo ente en un ente más ente, o sea, en un ente supremo. Si con Nietzsche se toma en serio el abandono de Dios por parte del hombre de hoy, en medio de lo ente, entonces tampoco se da ya más aquel apoyo en una teología no metafísica que tenía todavía Ser y Tiempo, en la medida en que esta

---

[167] WM., p. 37.
[168] Heidegger, M., *Was ist das – die Philosophie, ed. cit.*., p.19.

obra contraponía la metafísica a San Agustín, Pascal y Kierkegaard de la misma manera que los ordenaba a ella, y se remitía a Lutero en lo relativo a la renovación de la teología[170]. Al hacer Nietzsche de manera tan radical la experiencia de la "muerte de Dios", de la impotencia del ente más ente, lleva a la pregunta por el ser como verdad de lo ente y por el sentido del ser a su último extremo, y a ello se debe que su pensar emplace esta cuestión como algo que debe ser sometido a decisión.

Según lo dicho aquí, Nietzsche pertenece al camino del preguntar propio de la filosofía occidental, según la cual ella pone en evidencia que Nietzsche sabía lo que es la filosofía. *"Este saber es raro. Sólo los grandes pensadores la poseen. Los mayores lo poseen del modo más puro bajo la forma de una pregunta que no varía. La pregunta fundamental como pregunta auténticamente fundante, como pregunta por la esencia del ser, no ha sido todavía desarrollada como tal en la historia de la filosofía; también Nietzsche se queda en la pregunta directora de la filosofía"*[171]. Si el pensamiento del filósofo de *Aurora* se recoge y culmina bajo un aspecto decisivo de la tradición que hasta ahora ha seguido el pensamiento en Occidente, entonces la discusión con Nietzsche se convierte automáticamente en una discusión con el pensamiento occidental hasta el momento presente.

La idea de Nietzsche, último resultado de la metafísica occidental, choca violentamente con los tópicos reinantes. Para Heidegger, el filósofo de Sils-Maria sigue siendo un desconocido o, peor aún, un malentendido. Heidegger advierte que se ha investigado mucho históricamente, pero se ha pensado poco. Repensar la obra de Nietzsche significa repetir aquello de *"cuanto más cerca temporalmente y casi contemporáneo nos es un pensador, tanto más largo es el camino hacia su pensamiento, tanto menos podemos ahorrarnos ese largo camino"*[172]. Así, frente a las interpretaciones comunes y corrientes

---

[169] Heidegger, M., *La voluntad de potencia como arte*, en Revista Eco, tomo XIX, números 109-115, pp. 550-551

[170] ST., par. 20.

[171] Heidegger, M., *La voluntad de potencia como arte*, ed. cit., pp. 550-551.

[172] N.I., prólogo

que se han hecho del filósofo de Basilea, podría decirse que lo corriente y cotidiano o común fácilmente se convierte en evidente y queda bajo la custodia de la "*sana razón*", que se resiste tenazmente a revisar sus propias evidencias. En el caso de Nietzsche, la sana razón es especialmente rebelde y pretenciosa, para ella, lo que Nietzsche haya pensado y dicho es, por encima de exageraciones y oscuridades marginales, cosa clara y accesible a todo el mundo. La discusión con el filósofo de *Zaratustra* no sólo no ha comenzado, sino que no han sido creados todavía los presupuestos necesarios para ella.

Discusión significa crítica auténtica, ella es la única manera y la más alta de estimar verdaderamente a un pensador, pues ella toma sobre sí la tarea de pensar y de repensar su pensamiento y de perseguirlo en su fuerza efectiva y no en sus debilidades. Entender a Nietzsche no es cosa fácil porque ante todo se tata de un auténtico pensador y es difícil comprender a un auténtico pensador, no porque el pensador diga cosas complicadas, sino porque es difícil escucharle. Escuchar es una operación simple, de una sencillez inaudita pero que presupone algo que rara vez cumplimos, a saber, el reconocer.

Ello consiste en que nos abramos a lo pensado por cada pensador como algo único, irrepetible e inagotable, de tal modo que irrumpa en nosotros lo *no pensado* en su pensamiento. Lo *no*-pensado sólo existe como no-*pensado*. Cuanto más original es un pensar, tanto más rico y pletórico será su fondo no-pensado. Lo no-pensado es el don más preciado que pueda hacer un pensar. En cambio, para las evidencias de la sana razón lo no pensado de un pensar es simplemente lo ininteligible, que por cierto nunca es ocasión a la sana razón para dudar de su propia capacidad de comprensión o para recapacitar sobre sus propios límites. "*Lo que menos es capaz de hacer la sana razón es reconocer. Pues el reconocer exige que estemos dispuestos a que nuestros propios esfuerzos pensantes queden desbaratados una y otra vez por lo no pensado que hay en el pensamiento de los pensadores*". Abrirse a un pensador, salirle al encuentro es destacar lo que tiene de grande y engrandecerlo aún más, lo cual significa que interpretar es a la vez completar. Por el contrario, la postura fundamentalmente negativa comporta un

empequeñecimiento de lo que hay de grande en un pensador, aunque se asegure, de paso, que fue "*un gran filósofo*". "*Tales elogios 'desde abajo' son en realidad ofensas*"[173].

Un Nietzsche en la línea de la más rigurosa metafísica occidental no sólo choca con la opinión del hombre común, sino también con la de los profesionales de la filosofía pues, como señala Heidegger, "*El error será reconocido cuando se ponga en movimiento una discusión con Nietzsche que sea al mismo tiempo una discusión dentro del espacio de la pregunta fundamental de la filosofía. Mientras tanto se puede citar sin embargo una frase de Nietzsche, proveniente de la época en que trabajaba en* Der Wille zur Macht *declara: 'El pensamiento abstracto es para muchos un esfuerzo –para mí, en los días buenos, una fiesta y una embriaguez'*"[174].

Al final del texto sobre Nietzsche en *Holzwege*, Heidegger escribe: "*El pensamiento sólo empieza cuando hemos experimentado lo que la razón, tan magnificada desde hace siglos, es el adversario más obstinado del pensamiento*"[175]. Heidegger dice efectivamente adversario y no enemigo, como se tradujo en primera instancia, muy desatinadamente. Lo cual significa que es posible pasar de la razón (con la cual Heidegger piensa esencialmente en el *Discurso del método*) al pensamiento, cuando se ha remontado lo suficiente río arriba. Considerar, como se suele hacer, que este texto es una condena definitiva a la razón a favor de un irracionalismo, es tomar a Heidegger por lo que él nunca fue. El trabajo de este remontarse, el "*regreso río arriba*", consiste en desintoxicarse del cálculo volviendo a su origen en el dominio del pensamiento, trabajo para el cual no basta, como hace Husserl, volver solamente a Descartes. El pensar de Nietzsche es la metafísica de nuestra época; esta metafísica piensa anticipadamente los rasgos fundamentales de esta época en que se da la lucha por el dominio de la tierra y toma ella misma parte en esta lucha. La controversia de Heidegger con Nietzsche tiene una meta

---

[173] WD., Pp. 68-73.

[174] N.I p.14. Asimismo, cf., *Conferencias y Artículos*, ed., cit., los capítulos "Superación de la metafísica"; '¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?; y '¿Qué quiere decir pensar?"

próxima y una lejana: la meta próxima es la exposición de la unidad interna de la posición metafísica fundamental de Nietzsche, en cuanto posición fundamental de nuestra época; la meta lejana es el despliegue de la cuestión de si el combate supremo a librar sea entonces la lucha metafísica por el dominio de la tierra o si nuestro acontecer histórico pueda encontrar otro inicio que no sea ya metafísico[176]. "*Sin embargo, lo decisivo sigue siendo con todo oír a Nietzsche mismo, preguntar con él, por él y a través de él, y eso quiere decir: preguntar* al mismo tiempo contra él, *pero* en favor *de la única causa, la causa común y más íntima de la filosofía occidental*"[177]

En *Sein und Zeit* y en la lección *Was ist Metaphysik*? Heidegger concede a la noción de la Nada una categoría y, sobre todo, un enfoque que representaba una novedad en la historia de la filosofía. En la tradición metafísica occidental, por lo menos hasta los idealistas alemanes, la nada era simplemente nada – nadería, *nichtiges Nichts*, dirá Heidegger -, la pura negación del ser. Heidegger, para recuperar el ser perdido en el ente y expresar su esencial carácter huidizo, comienza por establecer la ecuación: ser=nada. No es necesario aquí hacer remembranza de las múltiples confusiones que se crearon en torno a esta "*nada*" que desorientó a los mejores intérpretes y a los estudiosos y seguidores del pensador de Friburgo y que fuera ocasión para que Heidegger quedara catalogado como pensador nihilista. Pero mientras tanto, en Japón, donde la obra de Heidegger había llegado, y donde existía una tradición de un uso no meramente negativo de la nada, comprendieron a Heidegger antes de que éste saliese al paso de las torcidas interpretaciones en la carta sobre el humanismo (1947), en el epílogo (1943) y el prólogo (1949) a *Was ist Metaphysik*?

La relativamente temprana preocupación de Heidegger por la nada pudo haber despertado su creciente interés por el nihilismo de Nietzsche. El hecho es que desde la lección de 1940 *Der europäische Nihilismus*, Heidegger vuelve una y

---

[175] HW., p. 231.
[176] N II. P. 261 y sigs.
[177] N. I, p, 33.

otra vez sobre esta expresión equívoca. Nietzsche había sido el primer pensador que la empleó con plena conciencia de su alcance metafísico y en un sentido que en su mente equivale a "*nihilismo occidental*".

Heidegger recuerda que la antigua metafísica entendía a la nada en el sentido de lo que no es. Según el mismo Heidegger la nada se nos descubriría ahora como perteneciente no al ser en cuanto tal sino al mismo ser del ente. En razón de lo anterior, la nada, en *Was ist Metaphysik?*, se mostraría o "*develaría*" como fundamento de la negación y no al revés. La historia de este pseudoconcepto está ligada a la historia misma del ser para Heidegger. Ya esta idea la encontramos en el principio de no contradicción parmenídeo, en el *Poema*, y luego, más tarde, en el *Sofista* de Platón, aunque referida al no ser y no a la nada. ¿Qué otra cosa hace Platón en esa obra sino justificar de algún modo el no ser del ser mismo? El fin que persigue Platón parece ser ya un lugar común pues el filósofo de las Ideas polemizaba arduamente contra la sofística, es decir, el fin de Platón[178] es un fin dialéctico que se erige para argumentar contra el sofista.

Este afirmaba, apoyándose en el principio parmenídeo, que si todo es ser, de una manera unívoca, entonces el error es imposible: nada puede negarse, porque todo es. No le faltaba razón al sofista si el ser fuese, en efecto, unívoco. Demostrar entonces que no lo es, y hacer posible con ello la negación era el propósito del diálogo. El ser se nos multiplica en cinco "*grandes géneros*" que lo hacen, por lo mismo, multívoco. A una de ellos, el de alteridad, corresponde el sentido de no-ser. De esta forma el *no-ser* no es aquí *lo contrario del ser*, sino un *modo*, una forma del ser que consiste en la alteridad. Todo ser es sí mismo, con relación a sí mismo; pero también es *otro* con relación a los demás. En torno a cada forma hay entonces: multiplicidad de ser e infinita cantidad de no ser.

El ser del ente es por esencia finito, dice Heidegger, esta limitación es lo que hace que el ser en total y en cuanto tal sólo se patentice cuando la limitación se

[178] Heidegger. M., *On Time and Being*, ed. cit., Pp ix.

trasciende y la existencia se asoma a la nada, en la que ella se inserta; en cambio para Platón la trascendencia de la limitación pone al ente en contacto con otros entes. En rigor, el límite del ser, en Platón, es el ser, y sólo puede llamarse no ser al ser ajeno, al no ser relativo, relativo a, en tanto que *no es* el ser propio. En sentido *absoluto*, como contrario del ser, *la nada no es nada.* Ella no tiene sentido.

Aristóteles también se preguntaba por el modo en que el ser y el no ser se combinaban en el ente. La formulación de la pregunta por el no ser tenía que planteársela Aristóteles ya que, por una parte, eliminaba a la nada como originaria, antecedente o contrario del ser, y por la otra, sostenía como Platón, la multivocidad del ser; *"el ser se dice de muchas maneras"*, afirmaba en la *Metafísica.* El no ser se dice, afirma Aristóteles, de tres maneras principales: a la negación de una categoría; a una falsedad y, a una potencia inefectuada.

La negación de una categoría no es aquí lo mismo que la alteridad platónica, que se podía predicar de cualquier forma de ser, y en la cual precisamente se fundaba la posibilidad lógica de la negación. En Aristóteles, esta negación categorial *es ya puramente lógica*, no es una relación ontológica. La relación ontológica la encontramos formulada de una manera más precisa en su concepto de *potencia* (entendida asimismo como *limitación* del ente); el no ser, en este sentido, es el *no ser aún.* La potencia no es la nada, porque el *no ser aún* se alberga necesariamente en un ser que ya es en acto. No hay pura potencia de ser sin el ser actual. De esta forma es como el ser y el no ser se combinan en el ente.

Quizás esto se pueda ver con más claridad si traemos a colación una noción aristotélica: *la privación* que, para Aristóteles, constituía causa y principio junto con la forma y la materia. En el Estagirita por consiguiente, el no ser pertenece al ser mismo, en tanto que *privación* intrínseca y dinámica. Llegados a este punto, podríamos decir que ya no advertimos la necesidad de la Nada tal y como la plantea Heidegger. No obstante, habría que señalar que en *Was ist*

Metaphysik? Heidegger nos señala que el ser, visto desde el ente, es nada. Bajo esta especie - *sub specie nihili* - se aborda el ser, cambiando el sentido de los términos. Ser y nada son lo mismo. Heidegger no quiere decir que el ser no es nada, en el sentido en que decir ser o no decir nada sería lo mismo. Quiere decir que el ser no es nada de ente; una vez más se trata de una exhortación a pensar la diferencia entre el ser y el ente.

La Nada, como sabemos, adquiere caracteres *absolutos* en la *Lógica* de Hegel. Aunque sería mejor decir que en Hegel el *absoluto* presenta una ausencia total de caracteres. ¿Cuál es, a nuestro modo de ver, la razón por la cual el Ser ha de ser conceptuado como ese "*vacío perfecto*", es decir, por qué el ser puro es vacío puro y se identifica o encuentra su identidad perfecta con la Nada, la ausencia de determinaciones y de contenidos? ¿Por qué, en suma, el ser puro es idéntico a la nada pura?

Uno de los síntomas del carácter "*especulativo*" de la *Lógica* de Hegel aparece en la perfección formal de la relación entre el Ser y la Nada. Esta perfección del esquema abstracto no hubiera sido posible si esa lógica del Ser hubiese partido de un análisis detenido de las distintas formas que, en la realidad concreta, encontramos de no ser. De aquí deriva, en principio y en gran parte, la dificultad de comprender la ontología hegeliana, dificultad reconocida habitualmente, pero que aumenta cuando los conceptos puros se ponen en relación con los fenómenos, en vez de mantenerse en el orden cerrado de la especulación. Dentro de este orden, dentro del orden formal al que pertenece, su congruencia es perfecta; hasta aquí, Wittgenstein incluso estaría de acuerdo como cuando habla de la ética en 6.421 y 6.422 del *Tractatus*[179]. El problema, por tanto, no es el de su comprensión, sino el de su correlación con la realidad como quiere Hegel.

La falla formal en el establecimiento del *Principio de no-contradicción* por Parménides, en el *Poema*, consistió en pensar el Ser como idéntico, lo cual trajo como consecuencia la exclusión de toda posible determinación, y a la vez

[79] Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza editorial, Madrid, sexta edición, 1984.

predicar de este Ser unos atributos que precisan su modo de ser. Hegel, en cambio, advirtió que, por necesidad formal, la relación entre contrarios absolutos habría de establecerse con términos equiparados. Si la Nada es indeterminada, el Ser ha de concebirse también como indeterminado. No se puede admitir que, de los dos absolutos primarios, el uno posea atributos y el otro no: lo determinado y lo indeterminado no pertenecen al mismo rango ontológico[180].

La indeterminación del Ser permite a Hegel dar un nuevo giro, su relación con la Nada. Justo porque los dos términos son ya propiamente contrarios, su relación de contrariedad no implica la exclusión recíproca. La Nada no es y esto no cuesta gran esfuerzo comprenderlo, pero tampoco ha de costar esfuerzo alguno comprender la afirmación hegeliana de que "*el Ser no existe*". La distinción entre Ser y realidad, que Hegel hereda de la metafísica tradicional, la lleva hasta sus últimas consecuencias. Por ello, bien puede decir Heidegger que *"El acabamiento de la metafísica empieza con la metafísica de Hegel, la metafísica del saber absoluto como voluntad del espíritu"*[181].

El Ser no existe porque la existencia es determinación. Lo determinado no ofrece en sí y por sí la razón última de su propia existencia. Lo existente es determinado, es relativo y contingente y postula lo absoluto. El absoluto ha de ser, por consiguiente, indeterminado o sea existente. Pero este término que es a la vez existente y absoluto, no puede ser la Nada. La Nada sola no podría ser principio. Por otra parte, tampoco el Ser sólo puede considerarse principio, porque con él no podría explicarse la negación intrínseca a esa determinación que es constitutiva de los existentes. El absoluto tiene que ser doble: la existencia ha de ser el término tercero de una relación dialéctica en la cual se unifiquen los dos contrarios indeterminados. En suma: en tanto que la determinación, o la existencia es positiva y negativa a la vez, los componentes de su principio son el Ser y la Nada y no solamente el Ser.

---

[180] Para este análisis remito al libro de Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, ed. cit., especialmente el capítulo referente a *El principio de no-contradicción*, que Nicol establece como un falso principio.

Ahora podríamos reseguir algunos hilos de ese entramado teórico. La existencia no es el Ser. El ser o *Sein* de lo que existe es literal *Da-sein*. Toda determinación es una negación, una finitud o limitación. Esta es la forma ontológica de cuanto deviene, de todo cuanto conocemos con el nombre de realidad. El existente es cognoscible porque es definible pero es definible porque es finito. De aquí se infiere, según Hegel, que el ser, en su forma absoluta, ha ser carente de forma: ha de concebirse como algo privado de todos aquellos caracteres que constituyen o determinan la entidad particular del Dasein. El absoluto es absolutamente vacío. Por estas vías podemos comprender que una de las formas de la finitud en el existente es la temporalidad. El ser del ente es devenir. El tiempo queda de esta manera reincorporado a la columna vertebral del existente. Este *Sein*, que *da*, es *Sein und Zeit* y *Zeit und Sein*, es *Ser y tiempo*, es *Tiempo y Ser*[182] (asimismo lo veía y lo incorporó Heidegger).

El cambio está en la sustancia misma del ente. Sin embargo, la temporalidad del *Dasein* no implica solamente la determinación del *Da* sino también la contradicción. Este es el ser que envuelve el no ser. La conjunción de ser y no ser que advertimos en el existente cree Hegel que no es sino la forma que toma, en el nivel de lo determinado, esa otra conjunción que se presenta en el nivel absoluto entre el Ser y la Nada. Es decir, al ente que "*es y no es*" hay que darle algún principio. De esta suerte, el principio tendría que ser dual, puesto que son dos los componentes que aparecen en aquello que depende del principio.

Así el Ser y la Nada han de afirmarse *ambos*, en el nivel absoluto, en vez de excluirse mutuamente; como se afirman, en el nivel de la existencia, el *ser esto* y el *no ser esto*, la identidad y la mutación. Habría que señalar, sin embargo, que Hegel no distingue entre mismidad e identidad, ni expresa ni tácitamente. La *mismidad*, como señala Trías, en *Filosofía del Futuro*, "*que soporta la diferencia debe diferenciarse de la 'identidad', que es el efecto resultante de*

---

[181] CA., p. 67

repetir sin diferencia, de un variar errático sin otro agarradero mnémico que el destino recibido..."[183]. Un poco antes había señalado que "*La mismidad soporta la diferencia, no así la identidad o la igualdad, que sólo toleran la diferencia indiferente entre meros singulares que se revelan en su insistencia, 'idénticos' o 'iguales'*"[184]. Cierto, la identidad, como la entiende Trías, no puede ser término de relación dialéctica con el cambio. La identidad impide el cambio, impide la variación y por tanto la "*diferencia*" y la "*recreación*" porque la identidad excluye ya, en sí misma toda relación.

Al hilo de estas ideas podríamos decir que si el ente puede cambiar, puede variar, seguir siendo "*siempre lo mismo, siempre diferente*" es en razón de que esta mismidad revela que su conformación ontológica no corresponde a la identidad. Con estas razones podemos volver a establecer una pregunta: ¿Cómo puede lo idéntico fundar lo mismo, es decir, cómo es que de la identidad del Ser consigo mismo y con la Nada y viceversa puede derivarse y/o fundamentarse lo que es "*principio de variación*", ser y no ser, mismidad?.

Intentemos otra "variación": lo contingente postula, por su misma contingencia, lo *absoluto*; lo determinado postula lo indeterminado. Pero la postulación es doble porque en tanto que el *Da-sein* es *Sein*, requiere el Ser como principio y, a su vez, en tanto que es *Da*, e incluye por ello mismo el *Nicht-Sein,* requiere la Nada como principio. El absoluto no puede ser singular y positivo como después lo postularía Nietzsche o, cuando menos, como se orientaría la "*filosofía rigurosamente ontológica, inmanentista y no teológica*", en esta dialéctica, porque lo fundamentado por él no es singular y positivo sino que, en su dualidad constitutiva, contiene el elemento negativo del no ser.

La contradicción se afirma así en ambos niveles: en el del devenir relativo, variante y determinado, y en el principio *absoluto*, y por ello indeterminado. La negación queda pues fundamentada en una Nada original, fundamental y *absoluta* como después en Heidegger, desde la crítica que lleva a efecto contra

---

[182] Heidegger, M., *On Time and Being*, ed. cit., Pp. 4-5.
[183] Trías, Eugenio, *Filosofía del Futuro*, Ed., Ariel, Barcelona, 1983. p. 75.
[184] *Ibidem.*,p. 45

la metafísica el ser se nos aparece en su esencia oculta y huidiza, como lo meramente no-ente, como la nada, aunque en realidad la nada en cuanto nada – *de* - ente es lo más opuesto a la nada negativa hegeliana, al fundamento de la negación. En rigor,, podríamos decir que, para Heidegger, la *Lógica* de Hegel, en sentido estricto no es otra cosa que "*metafísica*", pues de qué otra manera habría que entender aquella proposición hegeliana que dice "*Lo lógico (es) la forma absoluta de la verdad y, más aún, la verdad pura y en sí misma*"? Semejante poderío, dice Heidegger, *de lo lógico corresponde al hecho de que Hegel conscientemente llamara 'Lógica' a la doctrina que, de otro modo y en general, se denominaba 'Metafísica'*"[185], con lo cual Hegel se convertía en una víctima más de la metafísica y, por consiguiente del olvido del ser, en tanto que no quedaba clarificada la diferencia fundamental a la que, poco después, el mismo Heidegger se aplicaría. En este sentido, habría que señalar que la Nada en Heidegger no es pura nada, pero tampoco es un objeto; es el ser mismo, "*a cuya verdad – des-velamiento - llega el hombre cuando se ha superado como sujeto, y, por tanto, ya no representa al ente como objeto*"[186].

Parménides, para ser consecuente con su propio principio, tuvo que producir la paradoja que fue o consistió en la negación del ente por el ser: "*de ese camino trillado por los hombres has de apartar tu pensamiento*". De los dos *absolutos* que son el ser y la nada, uno ha de quedar definitivamente excluido: "*Lo que es, es y lo que no es no es*". El *absoluto* positivo que es el ser no puede abarcar ni lógica, ni epistemológica, ni ontológicamente a la existencia, porque ésta contiene el factor negativo, el *no ser* "*que no es posible ni es pensable*", inherente a la determinación y, por tanto, a la temporalidad.

Hegel piensa salvar la existencia (y con ella la variación, la pluralidad, el cambio y la contradicción) y el tiempo, manteniendo los dos absolutos a la vez, estableciendo así la unidad de la afirmación y la negación, del Ser y la Nada en el nivel principal. De ahí la manifiesta paradoja de que "*el Ser no existe*". En los propios términos hegelianos, el ser no puede existir, si es fundamento de la

[185] EM., p. 159.

existencia; no puede tener determinaciones, porque no las tiene su contrario, con el cual se identifica. Por consiguiente el *quid* de la dificultad es la misma en Hegel que en Parménides, a pesar de las diferencias entre ambas lógicas. El punto a atender, pues, es la Nada. La paradoja de la inexistencia del Ser no es sino la contrapartida de la otra paradoja eleática, que era la negación de la existencia por el Ser.

Es evidente que en nuestra *"variación"* en modo alguno pensamos que Hegel postulara al Ser y a la Nada como principios genéticos de la existencia. Estos principios sólo los encontramos, como afirma reiteradamente Hegel, en esa realidad definida y cualificada que es el *Dasein.* Los principios no son genéticos pero sí operativos y por ello perturbadores. Nuestra perturbación se acentúa cuando Hegel afirma que *"el Ser y la Nada son una y la misma cosa".*

El Ser, entendido como puro Ser es la pura indeterminación. La Nada, correlativamente, es la simple identidad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinaciones y de contenidos, la perfecta indiferenciación en el seno de sí misma y aunque el Ser y la Nada sean una y la misma cosa, por ser ambos indistintos e indeterminados, difieren absolutamente el uno del otro, lo cual no implica que sean inseparables. Esto es así porque cada uno de los dos desaparece directamente en su contrario. Esta relación, como sabemos, no es estática. La verdad del Ser y de la Nada radica en ese tránsito, en ese traspasar, en ese movimiento de desaparición directa del Ser en la Nada y de la Nada en el Ser. Este movimiento es *dialéctico*: es, justamente, *el* movimiento, el *Devenir.*

Como decíamos anteriormente, *el Ser y la Nada* son puros, pero no los conocemos en estado de pureza. Ambos son en sí, pero ninguno de los dos aparece en sí, lo que aparece es siempre determinado y relativo. Los conocemos ahí precisamente, en lo que no es en sí: en el devenir, en esa forma de ser de lo que existe como determinación y mutación, variación y finitud, como ser y no ser a la vez. *El Ser y la Nada* en estado de pureza sólo son

---

[186] WM., p. 56.

puramente abstractos; lo concreto es lo definido, lo "*impuro*". Por esta razón, el ente, el *Dasein, es otra cosa*; es un contenido que está en relaciones necesarias con otros contenidos y, por lo mismo, con el mundo. El Ser puro y la Nada pura, en tanto abstracciones, en tanto puras abstracciones, no están en relación con nada. Sólo puede tener relaciones, y como dice Trías, "*variaciones*", en el sentido más pleno de este término, lo que posee determinaciones. Pero la determinación hay que fundamentarla, justo, en términos ontológicos puros.

Por estas razones, Hegel sostiene que la diferencia real entre los dos *absolutos* sólo aparece en el propio orden real o sea, en el de la existencia definida. *La diferencia no es vigente, no puede darse, no es*, en el orden de la pureza, pues ahí lo que encontramos es la sola y pura identidad de los dos términos: "*El Ser y la Nada son una misma cosa*". Por ello, Wittgenstein vendría nuevamente en nuestra ayuda cuando dice, en primer lugar, que: "*La proposición construye un mundo con la ayuda de un armazón lógico*" (4.023) porque "*las constantes lógicas no representan*". Es decir, todo contenido empírico está ausente en las proposiciones, como en la que Hegel postula, pues, en rigor, las proposiciones lógicas no tienen nada que ver con los hechos ya que "*...la lógica de los hechos no puede ser representada*" (4.0312)

La diferencia entre el Ser y la Nada subsiste, pero es "*una diferencia puramente pensada*", especulativa. No hay pares, diferencia real, afirma el propio Hegel, entre el Ser y la Nada. Sin embargo, para que el Ser y la Nada puedan dar razón del Devenir, se requiere que estos dos términos desaparezcan en el Devenir. Ellos no tienen existencia propia. Lo que existe no es el Ser, como no existe la Nada. La existencia es pero no se confunde con el Ser como bien señala Heidegger, porque contiene lo mismo el Ser que la Nada. Dice Hegel "*La existencia es el ser mediatizado*".

Este carácter mediatizado del ser como *Dasein*, el único que realmente es, revela la desaparición de los dos términos contrarios pero idénticos. Sin embargo, ¿cómo podría decirse que existe *en sí* aquello cuya existencia implica su propia desaparición? El ser que deviene, por consiguiente, "*está en*

contradicción consigo mismo, porque reúne en sí a los contrarios", como señala Hegel. El devenir es la unidad como el movimiento superior de la Razón, por el cual los términos en apariencia separados pasan los unos en los otros en virtud de lo que ellos son; con lo anterior, la hipótesis de su separación tiene que suprimirse a sí misma. Es la naturaleza dialéctica inmanente *al Ser y a la Nada* lo que manifiesta su unidad y su verdad en el devenir.

Ahora bien, estos conceptos de la razón pura que se han llamado abstractos deben considerarse más bien pseudo-conceptos. Llamamos conceptos a las representaciones intelectuales. *El ser puro y la pura Nada, por definición*, no representan nada, como veíamos líneas arriba. En este sentido, el fundamento de lo que es representable no puede ofrecerlo un concepto vacío de representación o significación. La construcción pura especulativa hegeliana es consecuente pero es vacía.

La pregunta que subyace a todo este entramado se establece en los siguientes términos ¿es necesario el correlato del Ser? ¿Es que es posible que el Ser tenga o requiera de un contrario? ¿Es necesario idear y postular este contrario para explicar las "*negatividades*" que el ente en sí mismo incluye? ¿Dónde se muestra el no-ser sino en lo que es? Así como es casi imposible pensar en un dibujo como el *Angel comprensivo* de Klee, en el que el delgado trazo nos entrega la figura tímida y con los ojos bajos de un ángel al que sus alas hacen más fino y más esbelto, sin unirlo a las primera líneas del poema *El Angel* que Rilke incluirá en uno de los tomos que preceden a las *Elegías de Duino*:

> *Inclinando la frente, aparta lejos*
> *de si lo que limita y lo que obliga;*
> *pues por su corazón, gigante erguido,*
> *va el devenir eterno, que en si gira.*

y unificarlos en el carácter *terrible* de que el mismo Rilke hablará en las *Elegías*, de la misma manera el no ser tendríamos que referirlo al *Ser* y no a la Nada. Acaso la única falla lógica en la *Lógica* de Hegel consiste en haber pensado que el fundamento de la forma dialéctica del Ser, que es el existente,

debía ser también dialéctico. Es decir, a la relación entre ser y no ser que se presenta en el ente debía corresponder, en el nivel del fundamento, otra relación que sería la del Ser y la Nada. Pero, incluso admitiendo por hipótesis la justificación ese otro nivel superior, el resultado inequívoco sería que lo relativo se explica por una relación. El ser no puede ser dialéctico aunque la realidad sea dialéctica: *ser y no ser al mismo tiempo.* Si el *absoluto* fuese dialéctico seria relativo y no *absoluto.*

Bajo este razonamiento, tenemos que en Heidegger, el ser visto desde el ente, desde el ser relativo, es "*nada*". Bajo esta especie aborda, como ya decíamos, el ser en *Was ist Metaphysik?* Ser y nada son *"lo mismo"*; la nada pertenece al ser en cuanto que éste es esencialmente finito, dice Heidegger. Al hombre se le patentiza la nada en el temple de la angustia. El existir humano sólo es posible como un mantenerse dentro de la nada, justo por lo que señala Ricardo Guerra: "*Esta tesis es válida para Heidegger, no porque el ser y la nada coincidan en su indeterminación e inmediatez, sino porque por por esta identidad el ser mismo se nos muestra como finito en su esencia. Se manifiesta en la trascendencia como estructura del hombre, que gracias a la nada surge más allá del ente*"[187]. Gracias a este mantenerse dentro de la nada y a la patentización de ésta por la angustia se le revela al hombre el ente como tal: éste emerge ante nosotros al hundirse y escapársenos en su totalidad. Pero la nada, a su vez, tiene su lugar en el ente mismo; *la nada no es mera aniquilación del ente ni simple negación.* Por la patentización de la nada es el hombre trascendente, es decir, está siempre más allá del ente, hasta alcanzar el ser. Por eso la cuestión de la nada es la cuestión del ente como tal y la cuestión del ser y, por tanto, la cuestión metafísica por excelencia, que Heidegger formula con palabras de Leibniz: *"¿por qué es en general el ente y no más bien nada?"*[188].

---

[187] Guerra, Ricardo, *Filosofía y fin de siglo*, ed., UNAM, Col. Seminarios, Fac. de Filosofía y Letras, México, 1996, p. 158 y sigs. Este libro constituye, a mi modo de ver, un texto fundamental para comprender y acercarnos críticamente al hilo del pensamiento dominante en el último siglo del filosofar, así como a su raigambre, a ese hilvanado que constituye el entramado de la pregunta por el ser y de los grandes problemas del pensar.

[188] EM., Pp. 39-88. El capítulo referente a "La pregunta fundamental de la metafísica". Heidegger anota en este texto la nihilidad de la nada, es decir, el hecho de que el agregado de la proposición

Lo *no-pensado* es justo lo que hay que rescatar cuando tratamos o enfrentamos el problema de la nada en Heidegger, pues, como ha quedado asentado, Heidegger se refiere a nada, pero a la nada de ente, a la *diferencia* que hay entre ser y ente. Así, la *diferencia* entre el ser y el ente se revela como el tema fundamental del pensamiento de Heidegger, puesto que conforma el vínculo de unión entre los dos tópicos. Pensar es siempre pensar la diferencia "*No podemos pensar el ser de manera esencial más que a condición de pensarlo en la diferencia que le distingue del ente y a condición también de pensar el ente en la diferencia que le distingue del ser. Así se hace visible la diferencia propiamente dicha*"[189]. La *diferencia* no puede nunca significar la apariencia del ente en contraste con el "*en sí*" del ser. Muy al contrario, "*en el ente aparece el ser*"[190]. El ente no es tampoco "*el devenir*" por contraposición a un ser estático. La diferencia se da desde el momento en que afirmamos: "*el ente es*". Inversamente, no resulta adecuada la expresión "*El ser es*", más bien, hay que decir "*se da ser*" *Es gibt Sein*. El único uso apropiado del "*es*" aplicado al ser mismo sería el "*es*" transitivo y el desenvolvimiento del ente: "*El ser surge más allá y por encima de aquello que descubre. El ser sobreviene a lo que él des-cubre. Sólo por este sobre-advenimiento llega como aquello que de suyo se desvela. 'Llegar' quiere decir 'ampararse en la no-ocultación', y, al abrigo, durar en la presencia: 'ser un ente'*"[191].

No es difícil reconocer aquí un enclave esencial y rigurosamente irrepresentable: la *diferencia* no consiste en una distinción real, no se da el ser por una parte y el ente por otra. Es preciso decir que el ser no se da más que en la diferencia. Sólo sobre la base de esa diferencia se define el hombre, en su co-pertenencia esencial con el ser y en relación con los otros entes, como el

---

"¿por qué es en general el ente? no sólo es contingente sino que además es insignificante, pues, en efecto, qué podríamos seguir preguntando de la nada en tanto que preguntar por la nada es, simplemente nada". Pero, agrega Heidegger, *"el hecho de que hablemos de la nada no se debe a incuria o precipitación del lenguaje ni tampoco a una invención nuestra, sino al riguroso respeto por la tradición originaria del sentido de la pregunta fundamental".*

[189] *Q I.*, p.296, especialmente *Identidad y diferencia.*

[190] N.II., p. 321.

[191] *Q I*, p. 299.

ente que es *Dasein*. Y así como la co-pertenencia se distingue de la identidad por la tensión interna que conlleva, así también la diferencia, llamada "ontológica" en los primeros escritos, es tensión y lucha que sostiene, mucho más que la separación. "*La distinción se denomina de modo más veraz por la palabra 'diferencia' (Differenz). Con ella se anuncia que el ente y el ser están, en cierto sentido, separados el uno del otro, apartados y, al mismo tiempo, puestos en relación el uno con el otro, y esto a partir de ellos mismos, y no de un 'acto' de la distinción*"[192] . Y más adelante, aduce Heidegger: "*la distinción, en cuanto diferencia, quiere decir que un diferente (Austrag) existe entre el ser y el ente*"[193]. Podemos, sin duda, tratar de representarnos esta diferencia de modo indirecto, a partir de ciertas metáforas. En este sentido es significativa la metáfora del "*puente*", propuesta en un pasaje de Nietzsche: "*En todas partes y constantemente nos mantenemos en el puente de la distinción del ser y del ente*"[194], pero por muy significativa que sea esta imagen, no nos da la cercanía a la concepción que Heidegger quiere darnos.

Pero al mismo tiempo, por otra parte, no puede pensarse que se trate sólo de una imagen, de una simple metáfora, antes bien, hay que comprenderla como aquellas "*palabras como flores*[195]" de Hölderlin utilizadas en su elegía *Pan y vino* y que Heidegger retoma cuando señala que "*El habla es la flor de la boca. En el habla florece la tierra, hacia el florecimiento del cielo*"[196], y en la topología del ser, como lo muestra la conferencia *Construir, habitar, pensar*, el puente representa, junto con la casa, un valor paradigmático, pues no faltaría quien se preguntase: ¿qué hay entre las dos riberas que el puente vincula? A esto es necesario responder: *no hay nada, nada, sino la diferencia misma.*

¿Qué es esta nada? Es, a la vez, abismo y razón de la diferencia, el abismo sobre el que se tiende el puente que une las dos riberas y las constituye en

---

[92] N.II, p. 167.
[93] *Ibidem.*, p. 209.
[94] *Ibidem.*, p. 191.
[95] Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Verlang Günther Neske, Pfullingen, 1960. Hay edición española, *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987. En adelante citaremos sólo mediante las siglas US para la edición alemana y CH para la edición en español.
[96] *CH*, p. 184. ed. española.

cuanto riberas. La nada, esencialmente, lleva a cabo la diferencia, la negatividad *no dialéctica*[197] que plantea constantemente, fuera de toda resolución de tipo especulativo, la cuestión del ser, el ser en cuanto problema. En su negatividad la nada aclara, porque patentiza, problematizándolo, el sentido del afirmar que el ente *es*. Según la orientación de *¿Qué es metafísica?* la nada posibilita al *Dasein* asegurarse la autenticidad de su ser en relación a todo ente; afirmarse en su trascendencia. Por ello, la nada se revela como no siendo una simple negación lógica, un concepto antitético del ente, sino como perteneciendo a la esencia del ser mismo.

La nada se inclina de parte del ser quiere decir, como ya lo hemos venido repitiendo que el ser no es modalidad alguna del ente, ni se deja, a diferencia del ente, representar y producir objetivamente[198]. Lo propio de la nada es erigirse en el *corazón mismo de esta diferencia.* En relación al ente, el ser es nada, puesto que su lugar no se halla en medio de los entes. *Tanto como la nada, el ser rechaza toda posibilidad de representación.* Más aún, es la nada misma la que nos insta a renunciar a toda representatividad y a toda ejemplificación del ser. Por la nada nos orientamos hacia el fundamento que buscamos en el ser y para el ser; esto se encuentra igualmente sugerido en *Der Satz vom Grund*, donde la nada aparece como aquello que, en definitiva, asegura el ser en su "*razón*" profunda de ser, a diferencia del ente, "*sin razón*". La nada constituye pues el "*fondo*" del ser y este fondo es esencialmente equívoco, es radicalmente distinto del que designa el fundamento racional enunciado en el principio *nihil est sine ratione.*

Desde la perspectiva del ser, la cuestión que este *nihil* suscita debe ser planteada de modo diferente. Se convierte entonces en la cuestión que inaugura la metafísica, pero a la cual la metafísica misma, en el transcurso de su historia, no ha sabido responder: *"¿Por qué hay algo, más bien que*

---

[197] Resulta conveniente resaltar que esta negatividad es no-dialéctica, en sentido hegeliano, porque esta negatividad no funda contradicción alguna entre el ser y el ente, ni se resuelve en una conciliación de diferencias en la superior unidad del ser

[198] Q.I, p. 76.

nada?"[199]. Es preciso reiterar que la respuesta se encuentra únicamente en el "*se da*" del ser, es este "*se da*" lo que funda, sólo que este fundamento es también lo "*sin fondo*", es *Ungrund*, abismo. Ahora bien, habría que señalar que la nada revela la diferencia; mas es necesario comprenderla también en cuanto ejerce la diferencia en el ser mismo, *asegurando así su doble movimiento de presencia y ocultación*: "*Constantemente se ofrece el ser a nosotros, pero de tal manera que nos vela su esencia*"[200]. Esta "*ocultación*" ligada al específico modo de "*presencia*" del ser, a su temporalidad, está también, como resulta fácilmente comprensible, íntimamente relacionada con la intervención de la nada en el corazón del ser. La ocultación es también la explicación de la *diferencia entre ser y ente*.

Hagamos lo que hagamos y cualquiera sea el camino que escojamos para abordarlo, el ser no puede nunca reducirse a su concepto, ni ser jamás estáticamente aprehendido. ¿Cómo comprender con más exactitud esta operante negatividad? No es cuestión aquí, como tampoco lo era a propósito del olvido del ser, de una simple limitación de nuestro punto de vista, como si, a causa de nuestra humana ignorancia, fuésemos nosotros quienes afirmáramos que el ser es la nada en relación con la evidencia del ente. Heidegger, en la *Carta sobre el humanismo*, a raíz de los posible malentendidos lleva a cabo una serie de precisiones y aclaraciones en torno a la articulación de los dos elementos: ser y ente: *"el ser en cuanto ser mismo es el lugar del combate. En él se oculta el origen esencial del anonadar*"[201]. En el ser reside el secreto del "*no*", de tal modo que no se deja confundir con una posición subjetiva. Decir que el "*no*" reside en el ser, que el ser anonada, que es fundamentalmente "*combate*", significa que "*el pensamiento, precisamente porque piensa el ser, piensa la nada*"[202]. Y esto no porque el pensamiento sea simplemente conducido de uno a otro, como si de cosas distintas se tratara,

---

[199] EM., passim.
[200] SG., p. 103.
[201] UH. p., 155.
[202] UH., p. 157.

sino porque "*el anonadamiento en el ser*" hace claramente patente la esencia del ser mismo.

El auténtico pensamiento del ser es también el de la historia del ser. Esta historia es el despliegue de su "*morar en ausencia*". Reúne así los diferentes aspectos dispersos del olvido constitutivo del ser, que es al mismo tiempo olvido del *nihil* en el ser. Ahora bien, este olvido se convierte en negación del ser, en nihilismo, desde el momento en que sustituye con la también desconocida nada el vacío aparente del ser, según había sido concebido por la metafísica. Rehusándose a pensar el anonadamiento en el ser mismo, ignorando su propia esencia, el hombre niega el ser. Así afirma su dominación sobre la tierra a partir de esa negación. Como lo expresan las últimas páginas del comentario a Nietzsche, tenemos aquí una "*insurrección*" del hombre contra el ser. La consumación de la metafísica en nihilismo, motiva la última formulación heideggeriana de la cuestión del ser. El nihilismo bajo su forma moderna, filosófica y, a la vez, como experiencia existencial de la "*desgracia*" del mundo es ahora lo que esencialmente "*da que pensar*".

II.3 Una fisura en el tiempo o el nihilismo de Nietzsche

La agitada refutación no logra nunca
descubrir el camino de un pensador.

M. Heidegger

Apareció un pájaro en los cielos... altísimo
e inmóvil... ¿Habrá sido un buitre, un halcón
o un águila? No, un gorrión seguro que no era,
pero por el sólo hecho de no ser un gorrión
se convertía en un no-gorrión y por ser un
no-gorrión era también un poco un gorrión...

W. Gombrowicz

La preocupación por la nada en Heidegger es quizá uno de los motivos fundamentales de este pensador que dieron pie a su creciente interés por el nihilismo de Nietzsche. El hecho es que desde la lección de 1940 *Der europäische Nihilismus*, Heidegger vuelve en innumerables ocasiones sobre esta equívoca expresión. Nietzsche fue, sin duda, el primer pensador que empleó esta palabra con plena conciencia de su alcance metafísico y en un sentido que en su obra equivale a "*nihilismo occidental*".

Nietzsche ha sido el primer pensador que ha tomado conciencia del nihilismo y ha intentado pensarlo. Más aún, como dice A. de Waelhens, "*Kierkegaard es el representante de un nihilismo aún lleno de ilusiones; Nietzsche, el de un nihilismo consciente de sí, pero que se esfuerza por superarse*"[203]. Pero, ¿ha

[203] De Waelhens, Alphonse, *La filosofía de Martin Heidegger*, Ed. Universidad Autónoma de Puebla, 2ª edición, Puebla, 1986, Pp. 303-304.

comprendido su esencia? En una nota de 1887 recogida en *Der Wille zur Macht* pregunta Nietzsche: *"¿Qué significa el nihilismo? Que los supremos valores pierden validez. Falta un objetivo; falta la respuesta al 'por qué'"*[204]. Nietzsche subraya estas palabras y añade un poco más adelante esta aclaración "*Falta la respuesta al por qué*"[205]. El filósofo de Basilea entiende por tal un acontecimiento histórico que da carácter al siglo XIX, así lo comprendió y así lo juzga, pero viene preparándose de siglos atrás; este es un acontecimiento tal que escapa a un origen determinado, pues, como el mismo pensador de la Selva Negra señala "*Pertenece a la esencia de este extrañísimo huésped el no poder conocer su propio origen*".

Nietzsche lo resume en la estridente fórmula "*Gott ist Tot*", "*Dios ha muerto*"[206]. Pero si bien la muerte de Dios violenta la tranquilidad del hombre, también pone fin a la violencia ejercida por el concepto de Dios en la vida humana. "*Dios son todas las formas de tranquilizarnos opresivamente y de subordinarnos como individuos a las exigencias de la ratio, su reducción a instrumento en el trabajo, su reducción a campo de batalla del bien y del mal en la ascética, su reducción a papeles fijos e infranqueables en la vida social*"[207].

"*La muerte de Dios implica la ruptura con el sujeto que hacía posible la creencia en el Dios de la metafísica, el Dios cristiano y también con ese espacio que ese Dios cristiano ocupa. Es por ello, la muerte del sujeto concebido y construido como unidad y substancia que subyace a todos los juicios de la razón cognoscitiva y de la moral*"[208], nos dice Hopenhayn, y afirma Nietzsche: *"¿Qué ha sucedido en suma? Se había alcanzado el sentimiento de la falta de valor cuando se comprendió que ni con el concepto de 'fin', ni con el concepto 'unidad', ni con el concepto 'verdad' se podía interpretar el carácter general de la existencia. Con ello no se alcanza ni se obtiene nada; falta la unidad que engrana en la multiplicidad del acontecer; el carácter de la*

---

[204] Citado en N.II., p. 228. Y Cf. Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, ed.cit., p. 33.
[205] Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, ed. cit., p. 33.
[206] N.I, Pp.32-33.
[207] Vattimo, Gianni. , *El sujeto y la máscara*. , Ed.cit. , p. 149.
[208] Hopenhayn, Martin, *Después del nihilismo*, ed. cit., p. 26.

existencia no es 'verdadero', es falso..., ya no se tiene ningún fundamento para hacerse creer a sí mismo en la existencia de un mundo verdadero... En resumen: Las categorías 'fin', 'unidad', 'ser', con las cuales hemos atribuido un valor al mundo, son desechadas de nuevo por nosotros, ahora el mundo aparece como falto de valor..."[209].

Así pues, la formulación del nihilismo es extraordinariamente ambigua; pero lo cierto es que la noción misma de nihilismo está aquejada de la misma vaguedad. En su estudio *Nietzsches Wort "Got ist Tot"*, Heidegger comienza por denunciar la confusión; aquí valdría señalar que no basta con profesar una metafísica, ni siquiera la fe cristiana para considerarse fuera del nihilismo. Como, a la inversa, el hecho de que alguien intente esclarecer la nada y su esencia – como es el caso del propio Heidegger – no autoriza a calificarlo de nihilista. El "*Dios*" que ha muerto no es pensado esencialmente, sino el mundo ideal suprasensible procedente de Platón, que ha sido la norma para la vida humana en Occidente. La Metafísica sería así el suelo y ámbito donde tiene lugar el acontecimiento llamado nihilismo, metafísica entendida como concepción general del ente bajo el esquema platónico de un mundo sensible y suprasensible en sus múltiples formas, esto es: como ideas, como Dios, como ley moral, autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de los más, la cultura, la civilización, entre otras, todas consideradas como acontecimiento metafísico.

El nihilismo de que se ocupa Nietzsche no es una doctrina o una opinión para Heidegger, sino un "*movimiento histórico*", un acontecimiento decisivo en la historia de los pueblos occidentales, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. "*Tiene tal profundidad, que su despliegue puede todavía desencadenar catástrofes*"[210]. La obra de Nietzsche está consagrada a una profundización del nihilismo contemporáneo hasta sus últimas consecuencias y, también a la tentativa de superación del nihilismo a través de la transvaloración, la concepción del superhombre y del eterno retorno de lo

[209] Nietzsche, F., *Voluntad de poderío*, ed. cit., p. 37.

mismo. Esta superación se lleva a cabo a partir de una destrucción de la metafísica clásica y del "*mundo de la verdad*" sobre el que aquélla se funda. Es el valor el que ocupa el lugar del ser. La potencia valorizante es la voluntad de poder. De hecho "*La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto' puede significar que ha acabado la época de las estructuras estables, tal vez porque ya no nos hacen falta; y, en consecuencia, también la época del pensamiento como fundamentación. Pero, además, supone que la filosofía ya no describe una estructura, sino que relata un* acaecimiento. *El ser se nos da en su propia forma de ser* anuncio"[211].

Se trata pues de comprender los pensamientos de Nietzsche en cuanto metafísica unitaria, en cuanto verdad sobre el ente, pero asimismo de entender la posición metafísica fundamental de Nietzsche como consecuencia del pensar occidental metafísico y, por tanto, como aquel pensar que permite ver los rasgos esenciales de nuestra época. Así, desde su primer curso, Heidegger capta la unidad de la posición metafísica de Nietzsche, como unidad entre el pensamiento de la voluntad de poder, el del eterno retorno y el de la transvaloración[212]. La idea de la transvaloración se articula después en la de la verdad como apreciación valorativa, la del nihilismo como historia acontecida de la valoración y transvaloración, la del superhombre como cumplimentador de la transvaloración[213].

El despliegue de la posición metafísica fundamental de Nietzsche, en su necesidad, es fundamentado por Heidegger a partir de la esencia de la metafísica en general. La metafísica es la verdad de lo ente como tal y en total. Ella pregunta qué es lo ente (Nietzsche entiende la voluntad de poder como entidad de lo ente). Aquélla lleva al lenguaje el hecho de que lo ente sea en total, y el modo en que lo es –según Nietzsche, lo ente en total se da en el modo del eterno retorno de lo igual. La metafísica lleva a lo ente a su

---

[210] N.II. p. 221.
[211] Garzón Bates, Mercedes. *Nihilismo y fin de siglo*, Ediciones del Castor, México, 1995, p. 17.
[212] N.I., p. 25.

[213] N. I p. 40 y vid, p. 257 y sigs.

desocultamiento o verdad –la esencia de la verdad, tal como la piensa Nietzsche, es la justicia. Esta verdad tiene una historia acontecida y según el propio pensador de Sils Maria este acontecer histórico es el nihilismo.

Para Heidegger, Nietzsche no ha descubierto todavía la solución del nihilismo, él no ha destruido ni superado a la metafísica. Al contrario, es el más grande de los metafísicos de la "*metafísica consumada*". No sólo no ha superado el nihilismo, sino que lo conduce a su más eficaz y perfecto cumplimiento. Únicamente el pensamiento del ser y de su nada hubieran posibilitado este doble trascender.

La metafísica, en cuanto "*concepción del mundo*" se inicia, según Heidegger, en los tiempos modernos con la objetivación científica de la naturaleza. Ésta representa un "*ponerse a disposición del ente en su totalidad*", el espíritu de la época de las concepciones del mundo[214]. En el cálculo anticipador de la naturaleza, el ente se torna para el hombre "*imagen concebida*" o representación para un "*sujeto*" Así deviene lo sub-yacente esencial del ser del ente en cuanto sustancia en el interior de la separación de sujeto y objeto, el ente por excelencia, en relación al cual se da un mundo. El ser del ente, que ya había sido separado del pensamiento del ser en la idea platónica, se concentra ahora en la subjetividad del *cogito*. Así el ser del ente se humaniza "*La cuestión que inspira a la metafísica tradicional: ¿Qué es el ente? se transforma en una pregunta relativa al método, al camino que hace posible al hombre mismo buscar para el hombre algo absolutamente cierto y seguro, delimitado así por la esencia de la verdad*"[215].

Es en Descartes, como ya lo dijimos líneas arriba, en quien se produce el principio de la liberación de la subjetividad segura de sí misma. Ésta constituye, a su vez, en el interior de su proyecto metafísico "*la segura marcha en virtud de la cual se torna posible la técnica moderna de la energía mecánica y, con ella, el sentido metafísico, el nuevo mundo y la humanidad de ese*

[214] Vid. *Supra*.
[215] N.II, p. 115.

mundo"[216]. Es, según Heidegger, la era de la *maquinización* (*Machenschaft*): "*A la zaga de la* adaequatio, *transmutada en certeza, la verdad ha venido a instituirse como seguridad de la existencia en su condición de mecanización evaluable... La hegemonía del ser, en esta concreta estructura de su esencia, será designada por nosotros como maquinización... Es la era de las concepciones del mundo, de las ideologías inspiradas en el poder, las cuales llevan hasta el extremo todas las posibilidades de cálculo del poner-delante (representar) y del poner-debajo (fabricar), y esto porque dichas concepciones surgen de una auto-organización, apoyada en sí misma, del hombre en el campo del ente y de su dominio absoluto sobre todo medio de poder, dominio ampliado hoy a escala mundial*"[217].

La subjetividad en cuanto ser del ente consuma el movimiento por medio del cual la verdad del ser, en cuanto certeza, comienza a hacerse valor. La certeza es porque "*vale*"[218], y también "*Los valores son lo que otorga la medida a todas las regiones del ente, es decir, de lo subsistente*"[219]. El ser esencial del sujeto o, a fin de cuentas, el de todo ente, será concebido desde ahora como "*voluntad*". Como tal es afirmado por primera vez, de manera explícita, por Schopenhauer: "*En última y suprema instancia, no se da otro ser que el querer. El querer es el ser original*"[220]. Pero desde el momento en que se pierde todo contacto con el mundo de la verdad, en el fondo de este querer y de estos valores no queda otra cosa que la nada. La filosofía del querer es nihilismo.

En la era del nihilismo los valores supremos (*Dios, ideas, ideales, fines, fundamentos, lo verdadero, lo bueno y lo bello*), todo aquello que regía y determinaba la vida humana *ha perdido vigencia*. Y la ha perdido porque ha surgido la sospecha de que el mundo ideal no puede plasmarse en el mundo real. La obligatoriedad de los más altos valores se hace problemática. Lo suprasensible ha sido destronado de su soberanía y vaciado de tal suerte que

---

[216] *Ibidem.*, p. 133.
[217] *Ibidem.*, Pp. 20-21
[218] HW., p. 94.
[219] IM., p.12.
[220] Citado en N.I, p. 39.

el mismo ente pierde su propio valor y su propio sentido. La desvalorización de los supremos valores no sólo es una decadencia, para Nietzsche se trata de una ley histórica, "*la lógica interna*" de la historia occidental.

Cuando el Dios metafísico es desalojado de su mundo, su lugar vacío queda en disponibilidad, como invitando a que sea ocupado por otros "*valores*". Esta invitación, que es la tentación de todo lo que ocupa un lugar en un lugar que se queda vacío aparentemente, ha sido consentida, según Nietzsche; el lugar vacío ha sido ocupado por nuevos ideales como son la felicidad terrena, el socialismo, la música de Wagner, entre otros. Lejos de superarse el nihilismo, éste queda agudizado; es lo que Nietzsche ha denominado como "*nihilismo imperfecto*"[221]. De él el mismo Nietzsche decía: "*El* nihilismo imperfecto*: sus formas: vivimos en medio de ellas. Los ensayos de escapar al nihilismo* sin *derrocar los valores tradicionales: producen el efecto contrario, agudizan el problema*".

Redondeando la interpretación que de Nietzsche hace el propio Heidegger podríamos decir que para éste pensador los lugares vacíos que conserva el nihilismo imperfecto no son sino el reino ideal de lo suprasensible; el nihilismo perfecto, por tanto, debe eliminar el lugar mismo, lo suprasensible en sí como región y reino, para colocar los nuevos valores en otro lugar y así instaurar un nuevo principio de valores y superar de verdad el nihilismo. Hay que sustituir el mundo de lo suprasensible, ya decadente, exhausto, agotado, consumido por algo que sea lo más vivo, el nihilismo perfecto, clásico (de ambos modos los denominaba Nietzsche) buscará un ideal que sea "*el ideal de la vida exuberante*". En este sentido, Nietzsche, para Heidegger, interpreta la esencia del nihilismo desde la perspectiva del valor; la realidad normativa que ha caducado queda englobada bajo el denominador común del valor, los valores

[221] No habría que olvidar que Nietzsche atribuye al nihilismo un doble sentido posible: un sentido pasivo, reactivo o imperfecto, en el que el nihilismo reconoce la insensatez del devenir y en consecuencia desarrolla un sentimiento de pérdida, de venganza y de odio por la vida; y un nihilismo activo o perfecto que es propio del superhombre, que se instala explícitamente en la insensatez del mundo dado para crear nuevos valores. Cf., Vattimo Gianni, *El sujeto y la máscara*, ed.cit., *Passim*.

supremos: los últimos fines, los principios y fundamentos del ente, los ideales, lo suprasensible. Dios y los dioses.

A fin de cuentas Dios mismo ha terminado por aparecer como "*una hipótesis demasiado extrema*"[222]. No sin razón observa Heidegger que la aclaración de lo que Nietzsche piensa bajo la etiqueta de valor es la clave para entender a toda *su* metafísica y, por supuesto, para medir el alcance de la equívoca frase de "*Dios ha muerto*". Que la palabra valor sea esencial en la doctrina de la voluntad de poder lo deja entender Nietzsche en el subtítulo de la obra que habría de contener esa doctrina: "*ensayo de una transmutación de todos los valores*".

Como punto de vista que es, el valor está determinado por y para un "*ver*", un ver que es representar y, como tal, implica como ingrediente esencial la tendencia al apetito, como había señalado Leibniz (el *appetitus*, concomitante a la *perceptio*). El valor es punto de vista, y punto de vista es el hecho de ser todo ente representativo-apetitivo. Valor significa en Nietzsche tanto como "*condición de la vida*", algo que se requiere para que la vida sea vida, es decir, del ser. Vida en Nietzsche es lo mismo que ente porque vida es cada ente y el conjunto de los entes. Los valores, así observados son "*condiciones de conservación y crecimiento de la vida*". Conservación y crecimiento son dos notas esenciales de la vida, de las estructuras complejas de la vida; crecer supone un continuo pasar de lo permanente a lo móvil y en donde la duración de la vida depende de la mutua relación que existe entre la conservación y el crecimiento, por ello se trata de una duración relativa.

De las dos notas de la vida la decisiva es el crecimiento. Nietzsche ve la esencia del vivir en la autosuperación por lo que el valor de la vida, o del valor como condición de la vida tenga que concebirse como aquello que excita y fomenta el incremento de la vida: sólo lo que eleva la vida tiene valor o, más exactamente, *es un valor*. Las condiciones que apuntan a la mera conservación se convierten en impedimentos para la elevación de la vida y son,

estrictamente hablando, desvalores, que eran, en la concepción de Nietzsche "*los supremos valores tradicionales*", y es lo que exige una "*transmutación de todos los valores anteriores y una nueva posición de los mismos*"[223] .

La desestructuración del mundo queda revelada en el largo fragmento de 1887 titulado *El nihilismo europeo*, en el que el descubrimiento de que no hay valores eternos, estructuras naturales estables, sanciones definitivas garantizadas por Dios y que, por el contrario, todo es lucha de fuerzas, produce un movimiento en el que, como escribe Nietzsche "*los fracasados*" sucumben precisamente porque, si reconocen sin velos ni ilusiones la situación de lucha en que se encuentran, o salen de su sometimiento a los poderosos a través de una lucha victoriosa, o bien, por una suerte de neurosis, se comportan de tal modo que obligan a todos los poderosos a exterminarlos.

El nihilismo, el descubrimiento de la "*gran mentira*"[224] y del carácter de juego de fuerzas que tienen los codiciados valores y las pretendidas estructuras metafísicas, implica la aparición de la voluntad de poder que disloca, subleva, subvierte las relaciones jerárquicas vigentes; esto sucede incluso con sólo revelarlas como relaciones de fuerzas y no como órdenes correspondientes a "*valores*".

En la *Introducción a la metafísica* Heidegger se había limitado a clasificar a Nietzsche entre los fundadores de sistemas de valor. Lo que en ese entonces le había reprochado era el no haber comprendido la cuestión del ser: Nietzsche no ha llegado al verdadero centro de la filosofía.

Ello se debió al hecho de haberse extraviado en un confuso concepto de valor y a no haber comprendido que el verdadero problema era fundamentalmente un problema de origen: *"¿[...]¿dónde está en obra el nihilismo propiamente dicho?*

---

[222] Citado en Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Ediciones Península, Barcelona, España, 1997, p. 144.

[223] N.I, Pp. 488-491.

[224] "*Hay un solo mundo, y es falso, cruel, contradictorio, corrupto, sin sentido [...]. Un mundo hecho de esta forma es el verdadero mundo [...] Tenemos necesidad de la mentira para vencer esta 'verdad', es decir, para vivir [...]. La metafísica, la moral, la religión, la ciencia [...] son tomadas en consideración sólo como diversas formas de la mentira: con su ayuda se cree en la vida*", citado en Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, ed. cit., p. 126.

Allí donde se está adherido al ente corriente y se piensa que basta, como ocurre hoy, con tomarlo como el ente que es ahora. Con eso se rechaza la pregunta por el ser y se lo trata como una nada (nihil) *que, en cierto modo, al esencializar, también 'es'. Ocuparse tan sólo del ente en el olvido del ser: He aquí el nihilismo. Éste, así entendido, constituye el* fundamento *de aquel que Nietzsche planteó en el primer libro de la* Voluntad de poder*"*[225].

Pero en los cursos que sobre Nietzsche diera Heidegger, por el contrario, la filosofía de Nietzsche es tomada por Heidegger sumamente en serio, ya que a los ojos del pensador de *Was heisst Denken?*, constituye el objeto de un análisis y de una demostración rigurosa y que se refieren esencialmente a: *El hecho de que la filosofía de Nietzsche es una metafísica; a que ésta es la forma consumada de la metafísica, y que ésta expresa la esencia nihilista de la metafísica, por lo que Nietzsche se ve imposibilitado a trascender el nihilismo.*

Retengamos, entonces, por un momento, del análisis de Heidegger, la proposición que tal vez expresa con mayor propiedad el movimiento de su atormentada interpretación: "*Con ello, en el pensar de Nietzsche aparece algo que este mismo pensar ya no es capaz de pensar. Este quedarse detrás de lo pensado caracteriza lo creativo de un pensar. Además allí donde un pensar lleva a la metafísica a su acabamiento, este pensar, en un sentido muy especial, señala hacia algo no pensado, y lo hace de un modo al mismo tiempo claro y confuso*"[226]. Es decir, a través de todo esto aparece en el pensamiento de Nietzsche algo que este pensamiento no alcanza a pensar, pues para Heidegger, un pensamiento es creador en la medida en que marcha a la zaga de aquello que piensa.

En la interpretación del nihilismo es donde con mayor claridad se comprende que Nietzsche se mueve a la zaga de aquello que piensa. Para él, repitámoslo, consiste el nihilismo en la desvalorización de todos los valores edificados anteriormente sobre el mundo de la verdad. La primera y fundamental manera

---

[225] IM., p. 237.

[226] VA., p. 107.Cf., asimismo, CA, p. 109, Edición francesa, p.142, que, aunque con leves cambios en la traducción, la española no desmerece en rigor confrontada con la edición alemana.

de trascender este mundo es conducirlo hasta su extremo límite, así se nos descubre en la voluntad de poder la única fuerza fundadora de valores. Según Heidegger, Nietzsche indica, bien que marchando muy a la zaga, el camino para una comprensión de la metafísica del pasado en cuanto destinada al nihilismo. Sólo que la clave del nihilismo no está en su ignorancia o en el desconocimiento de la fuente de la valoración, sino ante todo, en el *olvido del ser*. El nihilismo es destino del ser y rasgo de su historia. En su auto-ocultación, el ser se vincula con el olvido: "*El olvido no afecta la esencia del ser únicamente en cuanto algo aparentemente distinto. El olvido es consustancial al ser. Reina como destino de su esencia*"[227].

Nietzsche a contracorriente de lo que se ha dado en llamar como un pensador fragmentario[228] y de haber liquidado de una vez por todas el pensamiento abstracto, es para Heidegger, por el contrario, el más profundo pensador, si se percibe la coherencia de su sistema. Éste es el propio de un metafísico[229]. Nietzsche pertenece a ese destino del ser y a esa historia del ser. Su filosofía es la extrema expresión del nihilismo: "*El auténtico nihilismo es la metafísica en cuanto tal metafísica. La esencia del nihilismo se da históricamente en la metafísica. Por esto la metafísica de Platón es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. Sólo que en aquélla la esencia del nihilismo permanece velada, mientras que en ésta llega a su plena manifestación. Es preciso reconocer, no obstante, que esta esencia no deja nunca reconocerse partiendo del interior de la misma metafísica*"[230]

En nuestra búsqueda, Nietzsche habla por primera vez de la voluntad de poder en un contexto revelador; en la segunda parte de *Also sprach Zarathustra*, que apareció en 1883, un año después de *La Gaya ciencia*: "*Allí donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder; y aun en la voluntad de servicio encontré la voluntad de ser señor*". Querer es querer ser señor. Querer, explica

---

[227] Q.I, p. 238.
[228] Cf. Blanchot, Maurice, *Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Ed., Calden, Buenos Aires, Argentina, 1973.
[229] N.I., p.15.
[230] N. II., p. 275.

Heidegger, no es un desear, simple aspiración, tendencia a algo, sino que incluye en sí mandar. Quien manda es señor en cuanto dispone con su saber sobre las posibilidades de obrar; en el mandato se manda la realización de lo dispuesto y lo planeado; en el mandato obedece el que manda, no sólo el que ejecuta, obedece a ese disponer y poder disponer, y así se obedece a sí mismo; mandar es superarse (obedecerse) a sí mismo, y es más fácil que obedecer sólo a quien no es capaz de obedecerse a sí mismo hay que mandarle. "*Lo que la voluntad quiere, no lo quiere sólo como algo de que carece. Lo que la voluntad quiere lo tiene ya. Pues lo que la voluntad quiere es su propio querer, su querer es lo querido. La voluntad se quiere a sí misma. Se trasciende a sí misma*". Por eso puede decir Nietzsche "*Querer es lo mismo que querer hacerse más fuerte, querer crecer...*".

El poder de la voluntad de poder no es sino el modo como la voluntad se quiere a sí misma: un mandato, un mandar, ese mandar en el que la voluntad es una misma cosa con lo mandado, con lo querido. Y sin embargo, tan fuertemente como en el carácter de voluntad y mandato, acentúa Heidegger en la voluntad de poder aquel lado según el cual es esta voluntad no-voluntad: la voluntad misma no puede ser querida, pues todo querer es siempre ya voluntad; la voluntad es la resolución acorde. La voluntad en tanto mandato y señorío sobre, que apunta más allá de sí mismo, como emoción, pasión y unidad de emoción y pasión: sentimiento[231]

La esencia de la voluntad de poder es la esencia misma del querer, puesto que el querer es voluntad de poder. Pero el querer es la nota fundamental de todo lo real, "*la esencia más íntima del ser*", dice el filólogo de Turín. Se trata aquí de metafísica, en donde la realidad, el ente, sigue concibiéndose como en toda la tradición metafísica como *Hypokéimenon*, *sub-jectum*. Sólo que ya con Leibniz el *êidos* (entendido como forma del ente) se había transformado en *perceptio*, acompañada de *appetitus*. En Nietzsche el *appetitus* de la *perceptio* metafísica se metamorfosea en voluntad de poder. La *ousía* o entidad del ente, el *sub-*

[231] N. I, p.59, de igual forma cf., p.64 y p. 71.

jectum se había transmutado en la Edad Moderna en la *subjetividad* de la conciencia, pero esta subjetividad es ahora, con Nietzsche, cuando queda desenmascarada, lo que en el fondo era: voluntad de querer, el querer del querer.

Pero el querer, la voluntad como voluntad, es decir, como voluntad de poder es mandato de más poder; la voluntad tiene que alcanzar siempre nuevos grados de sí misma so pena de anularse, sin olvidar que a la vez tiene que asegurarse y afirmar lo ya logrado; la aseguración de éstos es la condición necesaria para la elevación del poder, pero esa condición necesaria no es suficiente para que la voluntad de poder pueda quererse a sí misma, esto es, para que sea un *querer-ser-más-fuerte*, para un aumento de poder. La voluntad debe mirar a un campo de visión y abarcarlo para que desde allí se le muestren las posibilidades que señalan el camino para un acrecentamiento de poder. La voluntad tiene que poner las condiciones del querer superarse, de la conservación y del aumento de poder, pues pertenece al querer mismo el poner esas condiciones. "*Querer es tanto como querer llegar a ser más fuerte, querer crecer, y además querer los medios*".

Estas son las condiciones esenciales que pone la voluntad de poder y a los cuales Nietzsche llamó "*valores*". Por ello, la voluntad de poder es esencialmente voluntad que pone valores, los cuales son las condiciones de conservación y acrecentamiento del poder dentro del ser del ente. Una vez descubierto que los valores no son otra cosa que posiciones de la voluntad de poder, tanto de los fuertes como de los débiles (ya que estos últimos encuentran en sus valores morales un modo de sentirse, a pesar de todo, superiores a los fuertes, sus opresores), nadie está ya en el mismo puesto de la jerarquía interna de los sujetos individuales, sujetos que descubren en sí no el puro reconocimiento de valores, sino fuerzas en lucha y organizaciones siempre provisionales. La voluntad de poder se revela en su verdadera realidad como el fundamento y ámbito de la posición de valores. Éstos constituyen la lógica de la consumación de la metafísica, ante todo, de la metafísica moderna.

Esta última se afana tras lo incondicionalmente indubitable, lo cierto, la certeza, *firmum et mansurum quid stabilire*, en expresión de Descartes. Lo permanente, lo constantemente presente es desde antiguo el *hypokéimenon*, el *sub-jectum*, lo que subyace y modernamente la verdad como certeza, el *ego cogito*, la subjetividad de la conciencia como certeza. Nietzsche al desarrollar la "*lógica interna*" de esta concepción de la verdad como certeza (entendida ésta como la seguridad de tener algo por verdadero) encuentra que tanto la verdad como la certeza no son otra cosa que valores y valores puestos por la voluntad de poder. La voluntad de poder tiene que poner las condiciones de mantenimiento y conservación de sí misma, por tanto, de la aseguración de sí misma y del ente.

El ente, que está presente por la representación no queda asegurado sino por la seguridad de tenerlo por verdadero, es decir, por certeza; luego, el fundamento último de la verdad y de la certeza es la voluntad de poder. La doctrina de Nietzsche sobre la voluntad de poder como esencia de toda la realidad es la culminación de la metafísica moderna de la subjetividad. Por eso puede escribir Nietzsche "*el problema de los valores es más fundamental que el problema de la certeza; éste último sólo alcanza sentido bajo el presupuesto de que el problema del valor ha sido solucionado*".

Si la voluntad de poder es el principio de todos los valores ¿cuál será el valor más necesario y supremo? No hay duda: aquel que más que otro sirva para la conservación y el incremento de la voluntad de poder, aquel que mejor desempeñe la función de valor. Para su conservación y elevación necesita la voluntad de una consistencia presente, permanente y disponible: lo que los griegos denominaban en el habla cotidiana *ousía*. Con ello, dice Heidegger, Nietzsche permanece fiel a la tradición metafísica que siempre ha entendido por ente y por la esencia del ser la "*presencia constante*". Otras veces habla de ser, fiel también en esto a la historia de la metafísica y, por último Nietzsche guarda fidelidad a la tradición cuando eso mismo que denominaba ente y ser lo nombra con el término "*verdad*"; el pensamiento occidental desde sus orígenes había equiparado ser y verdad. ¿Qué metamorfosis ha sufrido con ello

la noción de verdad? Ya no es como en los primeros filósofos *patentización del ente*, ni como para los medievales la adecuación del conocimiento con el objeto, ni la certeza como una posición de seguridad; verdad es ahora la *"estable aseguración del ámbito desde el que la voluntad de poder se quiere a sí misma"*.

Pero esta idea nietzscheana de verdad es el precipitado de todo el proceso histórico en que quedan incluidos los momentos anteriores. Como quiera que sea, *"La voluntad de poder designa el ser del ente en cuanto tal, es decir, la esencia del ente. 'Nihilismo' es el término de la historia de la verdad del ente así determinado. 'El eterno retorno de lo mismo' expresa la manera como el ente en su totalidad es la existencia del ente. 'El superhombre' caracteriza a la humanidad que responde a la urgencia de esta totalidad. 'Justicia' es la esencia de la verdad del ente como voluntad de poder"*[232], dice Heidegger.

Como puede advertirse, ninguno de estos términos puede ser pensado aisladamente. Cada uno de ellos indica al mismo tiempo lo que los otros designan desde un punto de vista diferente. Heidegger se propone evidenciar esta rigurosa articulación. La voluntad de poder designa al ser del ente, es la *"más íntima esencia del ser"*. De hecho, como ya habíamos señalado líneas arriba, la voluntad de poder no se propone el poder mismo como objetivo, no desea el poder, a pesar de que constituye la esencia del mismo. Los valores son sus estructuras y el devenir es la forma que la voluntad imprime al ente. *"Todo aquello que caracteriza al ente en cuanto devenir se determina a partir de la voluntad de poder"*[233]. Y también: *"El pensamiento que sondea la verdad del ente como tal, es decir, la verdad en cuanto pensamiento de la voluntad de poder, se torna inevitablemente pensamiento de valores"*[234]. Así, reuniendo al ente en su totalidad, la voluntad de poder nietzscheana funda una metafísica.

A partir de su posición metafísica fundamental, Nietzsche ha sido el único que ha pensado la posibilidad, a partir del nihilismo y a través de la transvaloración,

---

[232] N., II, p.209.
[233] *Ibídem.* , Pp. 218-219
[234] *Ibidem.* , p. 219

de rebasar la metafísica platónica que es aquella que realiza la transposición de lo deseable en lo suprasensible y, por ello, toda metafísica es platonismo. La filosofía de Nietzsche en realidad es, como el mismo Nietzsche dijo: un platonismo al revés. El pensador de Basilea, pues, no supera la metafísica, lo único que hace es limitarla, aclararla y sistematizarla. El caso concreto es la noción de superhombre que es una representación metafísica, hija de la lógica interna de la metafísica occidental, que está determinada por la voluntad de poder. Porque si la realidad es voluntad de poder, hay que decir que el hombre está destinado y predestinado a la dominación de la tierra, cumpliendo asi hasta el extremo el mandato del Antiguo Testamento.

Nietzsche encarna su doctrina del superhombre en la figura legendaria de Zaratustra. Pero ¿quién es el Zaratustra? "*Zaratustra es sólo el maestro, no ya el superhombre mismo. Y Nietzsche no es Zaratustra, sino el interrogador, el que intenta medir la esencia de Zaratustra*"[235]. ¿Quién es esa figura enigmática que reaparece en la época de la consumación de la metafísica? Para Heidegger sigue siendo todavía eso, enigma que apenas hemos comenzado a descifrar, entre otras razones porque Zaratustra es el maestro ambiguo que enseña a la vez el superhombre y el eterno retorno. *"¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el portavoz de Dionisos. Esto significa que Zaratustra es el maestro que en su doctrina del superhombre y para esta doctrina enseña el eterno retorno de lo igual*"[236].

En el diálogo que entablaron, por encima de la doble celebración de su sexagésimo cumpleaños, Jünger y Heidegger, diálogo que tomó la forma de un tratado sobre el nihilismo, el primero posibilitó pensar con el título mismo, "*Más allá de la línea*", que se cumplía el cruce de la zona crítica, o que podría cumplirse. Pero el segundo, con más rigor, dando otro sentido al mismo título, anotaba en seguida que el movimiento del nihilismo consiste en dejar indeciso, cuando se acaba, lo que significa este acabamiento: o su fin o su cumplimiento

---

[235] VA., ed. cit., p. 107.

[236] *Ibidem.*, pp. 123-124.

– y lo que significa este cumplimiento: el paso a la nulidad de la nada o a la región de un nuevo giro del ser. Asimismo, observaba que es muy peligroso describir la acción del nihilismo, porque la descripción ya forma parte de la acción; sin embargo, si pretender dar "*una buena definición*" del nihilismo es una pretensión rara, renunciar a esta tentativa es dejar el campo libre a lo que tal vez es esencial en él, su don de disfrazamiento, su negativa a confesar sus orígenes, su poder de sustraerse a toda explicación decisiva. Hablamos del paso de la zona crítica, pero el hombre no es sólo un transeúnte, que sólo tendría una relación geográfica con lo que cruza, no sólo está en la zona, él mismo es, aunque no por sí solo ni para sí solo, esta zona y esta línea. Seamos entonces circunspectos, manejemos con prudencia estas nociones provocantes, no dejemos hablar a las palabras según la eficacia realista que adquirieron y volvamos a conducirlas suavemente hacia el silencio de donde vienen. Heidegger sugería que estaríamos bien inspirados escribiendo en adelante la palabra ser y la palabra nada solamente tachadas por una cruz de San Andrés: ser, nada.

En la respuesta que Heidegger le da a Jünger a su texto *Sobre la línea*, Heidegger enuncia de manera enigmática el hecho de que "*Hablar de la subjetidad (no subjetividad) de la esencia humana como el fundamento de la objetividad de todo subiectum (de todo presente) parece en todos aspectos paradójico y artificial. Esta apariencia tiene su fundamento en que apenas hemos comenzado a preguntar por qué y de qué manera será necesario dentro de la metafísica moderna un pensar que Zaratustra representa como forma*"[237].

En un borrador de *Also sprach Zarathustra* escribe Nietzsche: "*Hemos creado el pensamiento más difícil, creemos ahora el ser para el cual sea leve y dichoso*". Ese pensamiento es el pensamiento del eterno retorno de lo mismo, el *más grave y difícil*, según glosa Heidegger[238], en un doble sentido correspondiente al término alemán *schwer*: el más difícil y el más grave, el de más peso, el más oneroso. El eterno retorno de lo mismo significa la voluntad

[237] Jünger, E., y Heidegger, M, *Acerca del nihilismo*, ed. cit., p. 88.

de poder afrontada desde el ángulo de la existencia. Esto es, que constituye la determinación del ente en su totalidad. Desde este punto de vista, el eterno retorno no puede ser considerado como un simple accesorio mítico del pensamiento nietzscheano, sino que se inscribe de modo riguroso en la economía del sistema. En la carta sobre el humanismo escribe Heidegger, a propósito de la existencia: *"Kant la piensa como realidad en el sentido de objetividad de la experiencia; Hegel la determina como idea de la subjetividad absoluta que se sabe a sí misma. Nietzsche la concibe como eterno retorno de lo mismo"*[239].

En su obra sobre Nietzsche se explicita este pensamiento: El ente fundamentalmente caracterizado, en cuanto tal, como voluntad de poder no podría ser otra cosa en su totalidad que eterno retorno de lo mismo. Y a la inversa: el ente que en su totalidad es eterno retorno de lo mismo debe necesariamente tener, en cuanto ente, el carácter fundamental de la voluntad de poder. La propiedad del ser del ente y la integridad del ente exigen de manera recíproca, y a partir de la unidad de la verdad del ente, el modo de su esencia respectiva[240] . ¿En qué consiste lo propio del eterno retorno? El eterno retorno es la voluntad de poder en cuanto que, a través de su incesante superación de todo poder dado, "*retorna al interior de sí misma*"[241]. "*El eterno retorno es la manera como lo inconsistente (el devenir) se presencializa en cuanto tal, y esto dentro de la suprema consistencia (el movimiento cíclico), con el único objeto de afirmar la constante posibilidad del ejercicio del poder*"[242].

Heidegger reconoce que Nietzsche padeció oscuridades y "*curiosos desvíos*" a la hora de explicar el hallazgo del eterno retorno, pero la oscuridad es, en parte, inherente al tema mismo, ante ella Nietzsche "*tuvo que retroceder espantado*". Se trata de un pensamiento oscuro. Este pensamiento, dice Heidegger, "*está*

---

[238] N.I. p. 417, 274 y 276.
[239] UH., p. 59.
[240] N.I. p.228.
[241] *Idem.*
[242] *Ibidem.* P.230

ya" en la metafísica occidental y no sólo este pensamiento aislado, sino "*todo Nietzsche*", precisamente su meditación está encaminada a descubrir en él la raíz común con el pensar occidental; Heidegger no cree haber disminuido con ello un ápice la originalidad y la grandeza de Nietzsche, pero tampoco se cree excusado de pensar a fondo "*el pensamiento más difícil*"; "*el más grave pensamiento*"[243]

Pues cuando se revele a la luz del día, en un futuro más o menos lejano, la esencia de la técnica moderna, se caerá en la cuenta de la terrible realidad del eterno retorno. Lo cual equivale a decir que la técnica moderna no es sino su realización más perfecta, un intento de eterno retorno de lo mismo, fundado en una concepción de la realidad "*como si*" esta fuera algo siempre idéntico y siempre reversible en un proceso interminable[244]. No se trata de una convicción personal y menos aún de una convicción religiosa, sino del pensamiento de la esencia del tiempo. Lo que Nietzsche piensa a través del eterno retorno es, por tanto, "*el ser en cuanto tiempo*"[245]. Así pues, al interpretar la voluntad de poder como eterno retorno de lo mismo, Nietzsche lo que ha puesto al descubierto es otra nota constitutiva del ente que siempre había quedado en el trasfondo: el tiempo. Por eso opina Heidegger que la unidad de voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, el pensamiento más arduo, el pensamiento más difícil de Nietzsche, equivale a la unidad de ser y tiempo.

Sin embargo, a pesar de que Nietzsche no tuvo plena conciencia de esta equivalencia y, en general el filósofo de Basilea no se planteó el problema de ser y tiempo (aunque tampoco se plantearon este problema ni Platón ni Aristóteles, aunque tropezaron con él al concebir el ser desde una dimensión temporal, como *ousía*, presencia), este pensamiento (que podría haber sido la cima de la meditación de Nietzsche), se desarrolla aún dentro del marco de la metafísica. Es verdad que el ser ya no se concibe separado del devenir, pues

---

[243] *Ibidem.* , p. 26.
[244] WHD, Pp. 63-78, 24-43.
[245] N.I., p. 26.

como decía Nietzsche "*Imprimir al devenir el carácter de ser: he aquí la suprema voluntad de poder*[246]".

Nietzsche, empero, no ha privilegiado al devenir más que dándole el carácter de "*presencia constante*", pensándolo en su relación con la consistencia del ente metafísicamente concebido, es decir, con la voluntad de poder. De esta forma, el eterno retorno de lo mismo permanece todavía dentro de una concepción metafísica del tiempo: "*Desde el principio de la metafísica occidental, el ser ha sido comprendido como consistencia de la presencia. Aquí la consistencia significa, de manera equívoca, tanto la fijeza como la perseverancia (o la consistencia). La noción nietzscheana del eterno retorno de lo mismo enuncia esta misma esencia del ser. Es cierto que Nietzsche concibe el ser como siendo lo consistente, lo fijo, lo solidificado y lo estático, oponiéndolo así al devenir. Y no obstante reside el ser en la voluntad de poder, la cual debe afirmarse en la consistencia a partir de algo consistente. Es verdad que esto ocurre así con el único fin de superarse de manera constante, esto es, de devenir*"[247].

Para Nietzsche, el devenir, el movimiento del mundo finito, transcurre en un tiempo que es efectivo e ilimitado. En este tiempo infinito, el movimiento del mundo tiene que refluir en sí, dado que no alcanza ningún estado de equilibrio. El devenir que refluye en sí es el eterno retorno. Tal retorno podría solamente ser evitado si hubiera sido excluido por una intención y una finalidad anticipantes. Sin embargo, Nietzsche excluye una tal intención y una tal finalidad en cuanto piensa el mundo como "*caos*", rechazando así de antemano toda voluntad creadora y ordenadora[248]. De hecho, el pensamiento del eterno retorno es tan poco calculado y dispuesto que tuvo que venir a él y ello en un lugar y en un tiempo bien determinado: en agosto de q881, a seis mil pies de altura, ante un monumental bloque de piedra en forma de pirámide, en la Engadina. Un pensamiento que llegó comollegan todos los grandes

---

[246] Citado en N.II, p. 231.
[247] *Idem.*

pensamientos: inopinadamente porque estaba preparado y penosamente elaborado por un largo trabajo. Tal pensamiento exigía un viraje decisivo de un pensar que no podía hablar sobre su pensamiento decisivo porque era justamente ese viraje el que debía ser la sede de su despliegue[249].

Si es cierto que el auténtico pensamiento del tiempo resulta ser el criterio fundamental para un acertado planteamiento de la cuestión del ser, hay que decir que Nietzsche se limita a presentir tan sólo este pensamiento. La concepción del eterno retorno de lo mismo le separa de aquel pensamiento y le proyecta hacia la metafísica, y así la "*presencia del ser*" se confunde con el tiempo presente del ahora. Heidegger descubre esta confusión de manera particularmente clara en el análisis de la significación del "*instante*" en el eterno retorno nietzscheano[250]. El retorno y lo eterno requieren un "*pensar a partir del instante*". El devenir se condensa en la eternidad del instante; en rigor, *la eternidad y para el caso el tiempo del eterno retorno de lo mismo no pueden comprenderse más que en y por el instante*, decía Nietzsche.

El instante, que es donde la eternidad alcanza validez, no es representable como punto temporal, a esto se debe que tampoco el retorno pueda ser medido cronológicamente: entre uno y otro retorno no se da ningún tiempo, "pasa rápido como un rayo, y ello aunque criaturas vivientes lo midieran por billones de años o ni siquiera pudieran llegar a medirlo"[251]. El instante es la decisión de la que todo depende.

Pero el instante es una noción ambigua que puede significar tanto la fijación puntual de la presencia como la unidad de los éxtasis temporales, cuya comprensión podría conducir a una concepción no metafísica del hombre: "*Por el instante determinamos el tiempo en que futuro y pasado se contraponen en el momento mismo en el que son sobrepasados y consumados por el hombre. Esto es así por el hecho de situarse el hombre mismo en el lugar de esta*

---

[248] Cf., NI, p. 341 y sigs.
[249] *Ibidem.*, p. 263.
[250] Ibidem., p. 279.
[251] Ibidem., p. 399.

colisión; más todavía, por ser el hombre mismo este lugar"[252]. Nietzsche, en realidad, no alcanza esta comprensión. Lo que hay en el fondo es aquello que Klossowsky dice "*El eterno retorno, necesidad que hay de querer: sólo el que soy ahora puede anhelar esa necesidad de mi retorno y de todos los acontecimientos que desembocaron en lo que soy – por eso aquí la voluntad supone un sujeto; ahora bien, ese sujeto no puede ya querer ser el mismo que el que fue hasta ahora, pero quiere que estén dadas todas las condiciones para eso; ya que, abarcando con una sola mirada la necesidad del eterno retorno como ley universal, desactualizo mi yo actual para pretenderme en* todos los otros yoes cuya serie debe ser recorrida *con el fin de que, al seguir el movimiento circular, vuelva a* ser lo que soy en el instante de descubrir *la ley del eterno retorno*"[253].

En el instante en que se me revela el eterno retorno dejo de ser yo mismo *hic et nunc:*

> *"¡Mira este portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.*
> *Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante – es otra eternidad.*
> *Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: - y aquí, en este portón, es donde convergen.*
> *El nombre del portón está escrito arriba: 'Instante'.*
> *Pero si alguien recorriese uno de ellos – cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente? –*
> *Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.*
> *[...].*

---

[252] *Idem.*
[253] Klossowsky, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Editorial Altamira, La Plata, Argentina, 1995. p.65.

Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?"[254]

El tiempo del eterno retorno de lo mismo resulta ser una inmovilización del devenir. No es de otro modo tal y como lo comprende Klossowsky cuando señala "*que en el mismo instante en que se me ha revelado la necesidad del movimiento Circular ¡se presenta en mi vida como si nunca hubiese tenido lugar!*"[255]. Quizá por ello, bien pudo decir Heidegger que el eterno retorno sólo puede ser pensado por aquel joven pastor por cuya garganta repta una negra serpiente –el sombrío "siempre da igual", el carecer de meta del nihilismo- y que no puede desembarazarse de esa serpiente sino mordiendo su cabeza: La idea del retorno no existe sino como esa mordedura, como esa decisión sobre el acontecer histórico del nihilismo[256].

Es en este sentido en que el superhombre asociado y apropiado por el eterno retorno perdura todavía la imagen del hombre según la metafísica. Nietzsche, al proponer como único modo de superación del hombre actual, como puente hacia el superhombre, la redención de la venganza, lo que pide es la reconciliación con el tiempo, o lo que es lo mismo, exhorta a una conversión en el seno de la voluntad misma; efectivamente, la realidad es concebida en la metafísica occidental como voluntad, como en aquellas frases de Schelling que decía que "*querer es el ser primigenio*", y precisamente uno de los predicados del ser en su plenitud ha sido desde siempre la "*eternidad e independencia del tiempo*". Pero hay que precisar.

Lo que propiamente repugna a la voluntad no es el pasar, sino la petrificación del pasar en el pasado irreversible e irremediablemente, la congelación de lo

---

[254] Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Ed., Alianza editorial, décima edición, Madrid, 1981, Pp.226 y sigs.

[255] *Ibidem.* , p. 66

[256] N I., p. 445.

pasado en la rigidez de lo definitivo. ¿En qué puede consistir la redención de la venganza? No en escapar de los dominios de la voluntad, pues ésta sería la condenación a la nada, la aniquilación de la realidad, ya que el ser es, en la concepción de Nietzsche y de la metafísica tradicional, voluntad; la redención de la venganza consiste en la liberación de aquello que contraría y repugna a la voluntad: el "*fue*", el pasado como tal, con lo cual la voluntad llegaría a la plenitud de sí misma.

No se trata de la liquidación del tiempo como pasar y transcurrir, la contrariedad de la voluntad cesa cuando el "*fue*" no queda solidificado en el pasado sino que retorna una y otra vez, convirtiéndose en un ir y venir, pasar y volver de las cosas. A esto nada tiene que oponer la voluntad, nada tiene que objetar al constante retorno de todo, y si ese retorno de lo mismo es eterno, satisface toda la necesidad de la voluntad uno de cuyos atributos es la tendencia a la eternidad: la voluntad sólo lo es plenamente queriendo eternamente y siendo eterno aquello que quiere.

En resumen, podríamos decir que la idea de Heidegger es que las dos teorías fundamentales de Nietzsche, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, dicen en el fondo lo mismo; ambas piensan lo esencial de la metafísica occidental, la primera en el lenguaje de la metafísica moderna, la segunda en el de su consumación o culminación. Basta para convencerse de ello con reconstruir el esquema fundamental de la metafísica: ésta se propone conocer en ente en su entidad, es decir, en cuanto ente, y cree haberlo logrado cuando ha establecido como notas fundamentales del ente la permanencia y la presencia; el ente sería lo permanente y presente, la presencia permanente; la voluntad de poder sería la consistencia de la realidad y el eterno retorno su modo de existir. Pero algo de esto entrevió Nietzsche. " *'El eterno retorno de lo mismo' es el nombre del ser del ente. 'Superhombre' es el nombre de la esencia del hombre que corresponde a este ser*"[257].

[257] VA., p. 108.Cf., asimismo, CA., p. 110, Edición francesa, p.142,

El eterno retorno es, en efecto, un conato de superación de la noción tradicional de tiempo: la unidad de voluntad de poder y el eterno retorno quiere ser fusión no sólo del mundo sensible y suprasensible, de esencia y existencia, de ser y devenir, sino también de los tres momentos del tiempo en el "*ahora*". Baste recordar aquí el pasaje de *Also sprach Zarathustra* titulado "*Del Gran anhelo*", donde Zaratustra expone su doctrina del eterno retorno, que califica de su "*pensamiento más profundo*" en el diálogo con su propia alma: *"Oh alma mía, yo te he enseñado a decir 'hoy' como se dice 'alguna vez' y 'en otro tiempo' y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá"*[258].

Con estas palabras Nietzsche alude a la superación del tiempo. Lo que Zaratustra tiene que decir a su propia alma es que el futuro y el pasado son como el presente, pero que el presente a su vez es como el pasado y el futuro: todo es lo mismo, todo es igual; todo es una única actualidad, un constante ahora, el tiempo se convierte en una eternidad, sólo que para Nietzsche lo constante o lo igual no consiste en quietud, en un ahora congelado, sino en un retorno de lo igual, o, como dijera Klossowsky: *el círculo vicioso.*[259]. En el eterno retorno se afirma el ser del ente como devenir, en su eterno retornar; ya que si lo único subsistente es la in-finitud del tiempo mismo, ningún fin como tal podrá ser alcanzado jamás.

Apenas alcanzada la cota perseguida, esto es el máximo de sentido, ese estado de equilibrio es roto, para volver a recomenzar y garantizar así la eternidad del devenir. "*Si el mundo tuviese un fin, este fin se habría ya logrado. Si hubiera algún estado final no previsto, también debería de haberse realizado. Si el mundo fuese, en general, capaz de persistir y de cristalizar de 'ser'; si en todo*

---

[258] Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Ed. cit, p. 305.

[259] Cf., Klossowsky, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, ed. cit., Pp. 73 y sigs. Aquí, Klossowsky muestra la indisoluble unidad de la teoría de la Voluntad de Poder. Ésta, en tanto que voluntad de sobrepasarse, implica la incesante transfiguración de nuestro propio ser. En la transfiguración dejo de ser el que soy para pasar a ser otro, y sólo así soy el que verdaderamente soy, pues mi propia esencia consiste en la constante disolución de mi ser, como ser acabado. La transfiguración nos abre así a la incesante metamorfosis, donde toda identidad se disuelve en una múltiple alteridad. El círculo del eterno retorno implica necesariamente la realización sucesiva de todas las identidades posibles. Afirmar un solo instante de mi existencia actual, supone decir un sí a todos los instantes que lo han

su devenir tuviese sólo por un momento esta capacidad de 'ser', hace mucho tiempo que hubiera terminado todo devenir, y por consiguiente, todo pensamiento, todo 'espíritu'. El hecho de que el espíritu sea devenir demuestra que el mundo carece de meta, de estado final, y que es incapaz de ser"[260]. O como señala más adelante: "*En un tiempo infinito, toda posible combinación debe ser también realizada una vez; aún más, debe ser realizada infinito número de veces [...] El mundo es un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces y que seguirá repitiendo* in infinitum *su juego*[261]". El principio de Nietzsche "*imprimir al devenir el carácter del ser... ésta es la suprema voluntad de poder*", está postulando una reforma paralela del tiempo en el sentido del eterno retorno. Esto significa configurar el devenir, transmutarlo en ente, de tal modo que subsista como devenir y a la vez goce de permanencia, es decir, sea. ¿En qué puede consistir tal transmutación? En conducir el devenir a sus más altas expresiones, en sus más altas posibilidades, las cuales, una vez alcanzadas, vendrán a ser como el ámbito y medida en que el devenir logre estabilidad y permanencia: La mágica transmutación se obtiene por el obrar creador, por el crear, una operación en la que se unifican pasado y presente con vistas al futuro, quedando todo reunido en la momentalidad o instantaneidad.

El retorno es para Zaratustra "*la inagotable plenitud del gozoso y doloroso vivir*", su gran anhelo. Nietzsche se refiere también a la nostalgia como la nostalgia de la superplenitud, de la que extrae su único consuelo y su mayor esperanza. ¿De qué y por qué?, se pregunta Heidegger. Contesta Zaratustra: "Que el hombre se redima de la venganza*: eso es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris tras larga tempestad*".

La filosofía se estremece en Nietzsche. ¿Pero esto ocurre sólo porque sería el último de los filósofos? (cada filósofo es siempre el último). ¿O más bien porque lo llama un lenguaje totalmente otro, la escritura de fractura, cuya

---

hecho posible y en consecuencia a la infinita serie de mis otras posibles identidades que ahora desconozco.

[260] Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, ed. cit., p. 551.

vocación sería la de suponer las palabras tachadas, espaciadas, puestas en cruz, dentro del movimiento que las aparta, pero también las retiene en este apartamiento como lugar de la diferencia, debiendo así confrontar una exigencia de ruptura que lo desvía constantemente de todo lo que tiene poder de pensar? ¿Cuál sería entonces esta exigencia si suponemos que nosotros mismos, a quienes detiene, podemos designarla sin interrumpirla, ni ser interrumpidos por ella?[262]

[261] *Ibidem.* , p. 553.

II.3.1 Excursus sobre la superación de la metafísica

La Esfinge, con sus cantos artificiosos,
nos obligó a mirar derecho ante nosotros
sin sondear el misterio.

Sófocles

De modo particular, cuando el pensador de *Holzwege* expone que en el superhombre es todavía el hombre lo pensado, no es necesario entender esta afirmación crítica en el sentido de que Nietzsche hubiese únicamente formulado mal lo que quería decir. Nietzsche aspiró a superar el nihilismo con un nuevo principio de valores, la voluntad, pero permanece ligado a una metafísica de valores: Heidegger se pregunta si el verdadero nihilismo no será el pensar en términos de valor. La metafísica de la voluntad de poder pretendía ser la superación del nihilismo, y lo es, si concebimos el nihilismo como desvalorización de los valores precedentes y a la voluntad de poder como un nuevo principio de valoración; no lo es, en cambio, si por nihilismo entendemos la ausencia del ser. El pensar axiológico es el mayor enemigo del ser, porque el valor "*no le deja ser al ser*", dice Heidegger, por ello, la pretendida superación del nihilismo no es sino su consumación. El pensar valorativo que queda entronizado como principio supremo en la voluntad de poder, no sólo vacía al ente de su ser-en-sí, sino que provoca el vacío del ser mismo, que sólo tiene entrada bajo la figura del valor, pero el degradar al ser en valor es la radical muerte violenta.

---

[262] En este punto es conveniente remitirse a un espléndido ensayo de Blanchot sobre Nietzsche, Vid. Blanchot, Maurice, *El diálogo inconcluso*, especialmente, "Nietzsche y la escritura fragmentaria", Ed., Monte Ávila Editores, Caracas, p. 252 y sigs.

La metafísica de la voluntad de poder es "*mortal*" en el sentido más extremo: en cuanto impide al ser entrar en lo "*vivo*" de su esencia, en su verdad. La muerte del ser no es una exclusividad de la voluntad de poder; no es sólo la concepción de la realidad como voluntad de poder la que "*no le deja vivir*" al ser, si así fuera, la metafísica anterior a Nietzsche habría tenido alguna experiencia y pensado el ser en su verdad o al menos se lo habría planteado como problema, pero en ninguna parte encontramos tal experiencia del ser mismo, y menos aún se ha pensado el ser o la verdad como ser, ni siquiera en la filosofía presocrática, aurora del pensar occidental. La famosa frase de Parménides "*el ser es*" nombra el ser mismo, pero no lo piensa, no lo hace presente desde su verdad o patentización. La historia del ser comienza con el olvido del ser, olvido que Heidegger califica de "*extraño*" y a la vez necesario y que no es una especialidad de la metafísica de la voluntad de poder, sino de la metafísica como tal.

La metafísica en cuanto metafísica es el auténtico nihilismo. La metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. En aquel queda oculto el nihilismo, en éste se hace patente, dice Heidegger. En semejante ecuación de metafísica y nihilismo no se sabe qué admirar más, si la arbitrariedad o la ignorancia de la historia entera.

Ahora bien, la metafísica de Nietzsche, por estar vinculada a la representación es esencialmente una filosofía de la subjetividad, puede decirse incluso que es la forma consumada de la filosofía del sujeto, destino de los tiempos modernos. Para comprender esto hay que clarificar que ha sido Descartes quien, con el *cogito ergo sum*, ha dado forma a la filosofía del sujeto en los tiempos modernos. Nietzsche ha sido, en contraposición, el pensador que ha rechazado el *cogito* y su "*yo*". ¿Cómo, entonces, puede sostenerse sin contradicción que Nietzsche es un filósofo del sujeto? "*No pretendemos afirmar para justificar esta paradoja, que Nietzsche enseñó las mismas cosas*

que Descartes. Afirmamos algo mucho más esencial, a saber: que Nietzsche piensa lo mismo *en el cumplimiento histórico de la esencia*"[263].

La oposición explícita a Descartes y a todo lo que éste representa se desarrolla a partir de los mismos presupuestos y dentro del mismo campo del pensamiento cartesiano, en lo que concierne a la comprensión o, mejor, a la equivocada interpretación del problema del ser. Haciendo esto, Nietzsche lleva a su terminación algo que se encuentra en Descartes en estado germinal y bajo una forma casi irreconocible: "*La postura de Nietzsche contra Descartes arraiga metafísicamente en el terreno mismo de la posición cartesiana. Sólo partiendo de esta posición puede Nietzsche tomar en serio, en un sentido absoluto, el cumplimiento de la esencia de esta posición. Es preciso, por tanto, que se someta a la experiencia de la fundamental posición de Descartes en cuanto relativa y todavía no cumplida, incluso en cuanto no posible*"[264].

La interpretación heideggeriana, sobre este particular, tiene dos aspectos: la equivocada interpretación de Descartes por parte del pensador de Basilea y el carácter esencialmente subjetivo de la voluntad de poder y de todo lo con ella se relaciona, en un sentido fundamentalmente cartesiano. Respecto del primer punto, imagina Nietzsche que lo propio del pensamiento cartesiano consiste en "*hacer surgir*" el pensamiento del yo. De aquí la célebre afirmación que hiciera Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, por encima del "*viejo e ilustre yo*" y también la afirmación: "*Cierta cosa piensa*"[265]. Ahora bien, lo esencial del subjetivismo de Descartes, como lo apunta Heidegger, profundizando así una interpretación iniciada en *Sein und Zeit*, no reside en de ninguna manera en la afirmación del "*yo*". En cuanto posición metafísica fundamental el subjetivismo cartesiano se apoya sobre la concepción de la propiedad de ser del ente en general. Esta propiedad es la "*representatividad*": el ente está establecido en lo representado.[266]

---

[263] N.II, p.121.
[264] *Idem.*
[265] Nietzsche, F., *Par-delà bien et mal*, ed. cit., p. 30.
[266] N. II, p. 146.

También la idea según la cual el pensar determina la posición del sujeto – y no a la inversa – se encuentra ya en Descartes. La perspectiva propuesta por Nietzsche no pasa de ser "*una pretenciosa novedad*"[267]. Siempre que el ser esencial del ente sea encerrado dentro del cerco de la representación, en cuyo interior lo sub-yacente esencial o *subjectum* viene o es llamado a ocupar un determinado lugar, la metafísica continuará moviéndose dentro del campo de la "*subjetidad*"[268]. He aquí porqué "*la noción de sujeto no es otra cosa que la transformación de la noción de sustancia restringida al hombre en cuanto es éste el que se representa, en cuya representación la cosa representada y aquel que se la representa se encuentran fundados sólidamente en su interdependencia*"[269]. En suma, la novedad de la posición de Nietzsche en relación con Descartes consiste en lo que aquél se limita a sobrevalorar en el hombre, concebido siempre según los principios de la metafísica cartesiana: el cuerpo en lugar del alma.

Gracias a este nuevo enclave, comprendido todavía en el interior del sujeto mismo, la voluntad de poder aparece y se ejerce: "*El yo y no el cuerpo, es para Nietzsche lo 'subyacente*'"[270]. Pero el hecho de que Nietzsche introduzca el cuerpo en el lugar del alma y la conciencia, no cambia en absoluto la posición metafísica fundamental inaugurada por Descartes... Todo cuanto se refiere a la representación de la conciencia es transferible ahora al dominio del apetito, de las pulsiones, y aquí es concebido, de manera absoluta, desde un punto de vista de la fisiología de la voluntad de poder. Por tanto, por su aplicación al cuerpo, la voluntad de poder existe en cuanto simple subjetividad (*subjetidad*) humana, y sobre esta base lleva a cabo la "*humanización del ente*" en su totalidad. Nietzsche, en realidad, se encuentra desgarrado entre dos exigencias contradictorias: la deshumanización del ente y su radical humanización.

---

[267] *Idem.*
[268] Esta palabra la empieza a emplear Heidegger desde *Holzwege*, justo para evitar los equívocos de "*subjetividad*", palabra que está excesivamente vinculada al yo, tanto filosófico como psicológico.
[269] N.II, p.147.
[270] *Ibidem.* , p. 150.

Esta última tendencia expresa en definitiva el sentido profundo de su metafísica. Un pasaje de la primera parte del estudio heideggeriano sobre Nietzsche expone esta esencial contradicción: la tendencia a desembarazarse de todas las "*humanizaciones*" existentes hasta entonces, y, de modo particular, de su aspecto suprasensible y *moralizante*, humanista y religioso, que constituye algo inherente al proyecto nietzscheano en la medida en que se proyecta hacia el ser, es decir, en la medida en que mira hacia el ente en su totalidad bajo el nombre de voluntad de poder. He aquí el sentido de su negativa a atribuir intención al todo, finalidad orgánica y, en una palabra, a subordinar el mundo a Dios. Pero ¿significa la deshumanización del ente, en un último análisis, algo más que des-divinización? El pensamiento de Nietzsche en torno a este punto permanece tenso entre la voluntad "*de naturalizar*" al hombre a partir de una "*des-divinización*" de la naturaleza y la voluntad de "*humanizar*" el mundo[271].

Para Heidegger, la humanización actúa en el interior de la voluntad de poder, como pensamiento del cuerpo; como también el superhombre no es más que una repetición del hombre; como en el eterno retorno de lo mismo se limita a repetir el tiempo del hombre. A través de todos estos términos Nietzsche proyecta, sin duda, su intención más allá de una simple humanización; pero estos términos "*pretenden*" lo contrario de lo que expresan: "*Nietzsche, en virtud de su voluntad de deshumanizar la interpretación del mundo, se ve arrastrado a querer justamente la más alta humanización*"[272].

Pero vayamos hasta el fin de este proceso de humanización inaugurado con la concepción cartesiana del mundo. Una de las cuestiones fundamentales que atañen al pensamiento contemporáneo radica precisamente en aquello que Adolfo Sánchez Vázquez llama *la crisis del humanismo*[273] y que, como ejemplo

---

[271] N.I., p.276.

[272] *Ibidem.* , p. 285.

[273] Cf., Sánchez Vázquez, Adolfo, "Heidegger entre dos olvidos", en *Diálogos sobre Ontología y Estética*, Ed., Asociación Filosófica de México, A.C., y UNAM. , Passim. Es importante señalar la agudeza con la que Sánchez Vázquez rescata la tesis más importante de Heidegger y la lleva a un plano óntico social.

de esta fuerza irredenta, nos muestra el pensamiento de Martin Heidegger como la forma más depurada del antihumanismo.

Que Heidegger sea antihumanista, de eso no puede caber la menor duda. El problema radica en dar cuenta de las variada razones que llevaron al pensador de la Selva Negra a esta posición. Para Heidegger, la *Carta sobre el humanismo*, sólo representa un paso más en su discusión con el pasado filosófico dominado por lo que él llama *metafísica* y que, en términos generales, ésta se ha considerado como la auténtica filosofía, la pregunta por el ente como tal; aún en su versión vulgar y común conserva un resto de su significado nuclear: la metafísica pregunta por lo último, por lo que está más allá de la perspectiva habitual, por lo inaprehensible. En cualquier caso lo que prevalece es la inseguridad y la oscuridad. No se sabe qué es la metafísica, como señala Heidegger en *Der Satz vom Grund*, ella se presenta más bien como un límite y frontera, más allá de la cual todo es indeterminado y problemático.

Ya en escritos anteriores a la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger, alrededor de este problema, advertía que el diálogo con la historia de la ontología radicaba en una *destrucción* sistemática del pasado para llegar a las "*fuentes originarias*" en donde se vertieron las primeras experiencias del pensar, para de ahí marchar por el sendero de lo que hay que pensar y da que pensar: El ser.

Por ello, la *Carta sobre el humanismo* sólo significaba dar un paso más allá del pensar raciocinante que dejó de lado y como destino al ser. De ahí que Heidegger, en su búsqueda, en ese itinerario de *reconstrucción*, como lo llamaría años después Derrida, halla encontrado dos acontecimientos decisivos que se dieron con mayor nitidez e iluminaron la época en la cual se da la culminación de la metafísica: *la modernidad*, esto es, como se señaló líneas arriba, la *objetivación* del mundo y la *subjetivización* del hombre.

Así, el humanismo no fue más que el primero de una secuencia de hechos y conceptos ligados entre sí como fueron los de razón, libertad, universalidad, objetividad, subjetividad, Dios, entre otros. La representación de la humanidad

que asume el mundo moderno, dominado por la técnica (técnica que, como veremos más adelante, es también de origen cartesiano): el trabajador y la realidad concreta convertida en resultado y efecto de una operación. Esto es lo que expresa de manera condensada y resumiendo todo el movimiento de Nietzsche el siguiente pasaje de *Contribución a la cuestión del ser*: "*La fuente de la donación de sentido, la previa o actual potencia que imprime su sello en toda cosa, es la forma en cuanto forma de una humanidad: 'la forma del trabajador'. La forma se apoya sobre los rasgos esenciales de una humanidad que en cuanto subjectum, reside en el fundamento de todo ente. No es cuestión aquí de la yoidad de un hombre singular, de la subjetividad de la yoidad. Se trata más bien de la presencia de un tipo humano (typus) que constituye la subjetividad definitiva. Esta subjetividad aparece con el cumplimiento de la metafísica moderna y se ofrece en el interior de esta metafísica*"[274]. En esto habría consistido la inestimable aportación de Nietzsche, al mismo tiempo que sus indudables limitaciones: en haber dado una representación metafísica del hombre a escala de nuestro mundo actual. Por ello, la ciencia moderna, se convirtió en un manipular, elaborar e intervenir en la realidad. Pero precisamente por su carácter interventor, la ciencia moderna provoca y acosa a la realidad hacia su universal objetivación, que no es otra cosa que tener al mundo a nuestra disposición.

¿Cabría mayor realización de un sueño que transformó a la filosofía? Desde luego que no. Con esta direccionalidad de la objetivación resultarían diversas regiones de los objetos que el teorizar científico podría investigar a su antojo y a su disposición. Así, el trabajo, su esencia que otrora significó la forma de desenajenación del sujeto, para Heidegger consistiría en esta primaria y palmaria elaboración, manipulación y transformación de todo lo real en objetividad, tal y como aparece en Marx. Por ello, para Heidegger, el marxismo es una derivación de la esencia de la técnica, pues él llegó a captar el sentido

[274] Heidegger. M. *Questions I*, ed.cit. , Pp.212-213. En el mismo pasaje subraya que esta visión metafísica de la forma del trabajador corresponde al proyecto de la forma esencial de Zaratustra, dentro del ámbito de la metafísica de la voluntad de poder.

profundo de la metafísica occidental que culminó en Hegel. De esta forma, dentro de lo que Heidegger llamó como *superficial* abismo que separa a Marx de Hegel hay, por lo pronto, una concordancia fundamental y que es lo esencial de la metafísica moderna, esto es: *la concepción técnica de la realidad.*

Heidegger no ve la esencia del materialismo en la tesis de que *"todo es materia"*, sino en que se considera a la realidad como materia de trabajo. Pero este materialismo está ya en Hegel - observa Heidegger - cuando en la *Fenomenología del Espíritu,* concibe a la realidad como un proceso de *"producción incondicionada"*, o, lo que es lo mismo, como universal objetivación por parte del hombre en cuanto sujeto. Lo que Heidegger critica del materialismo de Marx no es lo que tiene de *"materialismo"* sino lo que tiene de *"concepción técnica de la realidad"* y por ser esta concepción lo peculiar de la metafísica moderna. En este sentido, en Heidegger, *la crisis del humanismo*, en la medida en que está relacionada con la culminación de la metafísica y su fin, tiene que ver de manera no accidental con la técnica moderna, con la idea de progreso y con la concepción de las capacidades ilimitadas del hombre.

Es cierto que la crisis del humanismo está relacionada con el proceso general de deshumanización que ha seguido la técnica y que comprende, por un lado, el eclipse de los ideales humanistas de la cultura en favor de una formación del hombre basada en la ciencia y en las facultades productivas racionalmente dirigidas y, por otro, en el plano de la organización social y política, en donde se da un proceso de acentuada racionalización que deja entrever los rasgos de la sociedad de la *"organización total"* descrita y criticada por Adorno y Horkheimer[275]. Pero esta crítica que caracterizó a la filosofía y a la cultura europea de los primeros cuarenta años de este siglo, sólo vio en la crisis del humanismo un proceso de decadencia práctica de un valor: *la humanidad*, pero que continúa siendo definida y defendida teóricamente con los mismos rasgos con los que se edificó en la tradición y por los cuales se encuentra

[275] Horkheimer, M y Adorno, T.W., *Dialéctica de la ilustración*, Ed., Trotta, Madrid, 1994. *Passim.*

actualmente en crisis. Esta defensa, se basa en una concepción nostálgica y restaurativa del humanismo.

La relación con la técnica se considera así esencialmente como una amenaza a la cual el pensamiento reacciona cobrando conciencia cada vez más aguda de los caracteres peculiares que distinguen al mundo humano del humano de la objetividad científica, o bien esforzándose en preparar teórica y prácticamente (como ocurre con el pensamiento marxista), la recuperación por parte del sujeto de su carácter central. Esta concepción no pone a discusión, de manera sustancial, al humanismo de la tradición, pues para éste la crisis no afecta los contenidos del ideal humanístico sino que sólo afecta sus oportunidades de *supervivencia histórica* en las nuevas condiciones de vida de la modernidad.

Nada tiene de extraño, entonces, que las *"estrategias"*[276] de la llamada posmodernidad lleven a cabo una presión *sui generis* sobre núcleos precisos en los que la modernidad se sitúa y pretende perpetuarse como las teologías seculares, el progreso tecnológico, los procesos de racionalización (en el sentido de la modernización que explica Weber), la evolución racional de la historia e incluso, desde un punto de vista diferente, el *"fin de la historia"* del que nos habla uno de los ideólogos del neoliberalismo: Francis Fukuyama. Pero a esta firmación habría que oponerle lo que Ricardo Guerra enuncia en su libro: "Es claro y evidente, para quien conozca a Hegel, que no se trata del *'fin de la historia', sino del fin de una serie de momentos, de un proceso que hace posible el verdadero comienzo de la historia del hombre, de la historia universal*"[277].

Como quiera que sea, aquella faz unitaria del mundo que se nos trató de entregar se ha visto quebrantada en la medida en que el racionalismo no ofreció, en modo alguno, el carácter de una evolución progresiva, paralela en todas las esferas de la vida humana. La puesta en cuestión que ha significado esa *"condición posmoderna"* ha consistido en mostrar que lo que se rompió fue el hilo de la necesidad que vinculaba este presente desasistido con el acabamiento

---

[276] Baudrillard, Jean, *Las estrategias fatales*, Ed. Anagrama, Barcelona. *Passim.*

[277] Guerra, Ricardo, *Filosofía y fin de siglo,* ed.cit., p. 134.

salvífico, aunque todavía estemos asistiendo a ese esfuerzo denodado por apuntalar todo aquello que se sostuvo por el empuje iluminista, es decir, el racionalismo, el afán objetivador, el humanismo, los ideales universalmente válidos y necesarios, y los grandes relatos de los que nos habla Lyotard[278]. Cuando Heidegger lleva a cabo su crítica a la metafísica y, por consecuencia, a ese aspecto esencial de ella que es el humanismo, no trata de reapropiarse de la tradición, porque sería un contrasentido, sino más bien intenta situarse fuera de ella como condición para *"superar"* a la metafísica. Esta superación es, en realidad, el reconocimiento de la convalecencia de una enfermedad con la consecuente admisión de la responsabilidad.

Esta superación para Heidegger sólo se da bajo la condición de que el hombre se abra al llamado de la *imposición* (*Gestell*) de todo aquello que aporta la técnica con su interpelar, provocar y ordenar que constituye la esencia del mundo técnico. La esencia de la técnica no está fuera de la metafísica sino que es su remate, esa es la razón por la cual la metafísica concibió siempre al ser como *Grund, como fundamento que asegura a la razón y de la cual la razón se asegura*. En este sentido, nos dice Heidegger, ni la metafísica ni el humanismo, como aspecto de aquélla, pueden forjarse ilusiones de representar valores alternativos de los valores impuestos por el dominio planetario de la técnica.

Así, para el filósofo de la Selva Negra, la esencia de la técnica es aquella manera de mostrarse la realidad en la cual ésta queda reducida a mera *"existencia"*, en sentido comercial y económico, y no como decía en la *Carta sobre el humanismo* como *"ek-sistencia"*, esto es, como un verdadero *ser-en-el-mundo*. La técnica, para Heidegger, esencialmente considerada, no es un puro hacer humano; no es un acontecimiento que tenga lugar primariamente dentro del ámbito humano; ni es el hombre el agente principal de ese acontecimiento.

Es precisamente al revés ya que es el hombre quien más sufre las consecuencias de este pensamiento calculador y técnico, es él la primera víctima, el primer retado, provocado y explotado por ella, es él, más que ningún

---

[278] Cf., Lyotard, Jean Francois, *La condición posmoderna*, Ed., Cátedra, col., Teorema., Madrid.

otro ente, el que queda convertido en mera "*existencia*"; la primera y fundamental "*materia prima*", la "*mano de obra*", pues es el pensamiento calculador el que ha desplazado al pensamiento reflexivo, a ese pensamiento que podría permitir que *la cosa fuera cosa* antes que objeto y que el hombre fuera hombre antes que sujeto. Por ello pudo decir Heidegger: "*la técnica como forma suprema de conciencia racional y la ausencia de reflexión como incapacidad organizada, impenetrable para acceder por sí misma a una relación con lo que merece que se interrogue, son solidarias entre sí: son una y misma cosa*"[279].

Finalmente, podemos decir que al atribuir la crisis del humanismo al fin de la metafísica como culminación de la técnica y momento de paso más allá del mundo de oposición sujeto-objeto, Heidegger no sólo confiere dignidad sistemática a las intuiciones radicales sobre la crisis del humanismo, sino que de manera mucho más vasta, construye la base reflexiva para establecer una polémica frente a la crisis del humanismo, que sobreviene de hecho en las instituciones de la sociedad moderna tardía, con la despedida de la subjetividad, que se verifica en importantes corrientes del pensamiento actual. En este sentido la actitud de concebir la tarea del pensamiento contemporáneo como una resistencia a los atentados que la racionalización del trabajo social lleva a cabo contra la humanidad del hombre puede aparecer como una concepción que hunde sus raíces en la hegemonía de la subjetividad, en la idea de progreso, en la creencia de las capacidades infinitas del hombre, y en la concepción de una historia unitaria como proceso de lo real.

Vattimo y Lyotard tienen razón al señalar que vivimos en medio de una pluralidad de reglas de comportamientos que expresan los múltiples contextos vitales donde estamos ubicados y que, por ello, no es posible encontrar denominadores comunes universalmente válidos que funcionen en toda clase de relatos o discursos. De hecho, podemos constatar que vivimos sumergidos

---

Passim.

[279] Cf. CA, pp, 9-39, "La pregunta por la técnica".

en un pluralismo heteromorfo y las reglas no pueden por menos que ser heterogéneas.

De ahí que la pretensión de encontrar tales reglas universales, o denominadores comunes con los cuales enfrentar las diversas emergencias que se expresan en los distintos campos, incluido o particularmente el social, puede ser, a lo sumo, una buena causa. Para acabar con esta tiranía objetivante que amenaza con cosificar todo lo que toca hay que abandonar el pensamiento de la objetividad, de la subjetividad y el fundamento; el pensamiento de las conciencias y sujetos fuertes, el sueño de la Ilustración. En su lugar hay que someter a una cura de adelgazamiento al sujeto, al fin de que el pensamiento se debilite en su afán objetivador y pueda brotar, como quería Nietzsche, el pensamiento auroral.

Las corrientes que el pensamiento de Nietzsche y de Heidegger inauguraron y que se encauzan a la liquidación del sujeto, son el correlato teórico de la liquidación que el sujeto sufre en el plano de la existencia social. No se trata de un puro reflejo teórico de lo que acontece en las instituciones, sino de una crítica de todo aquello que permeaba el propio pensamiento objetivante, estable, indudable, seguro, y en el que se descubrió que detrás se escondía el *afán de dominación.* Estamos pues en el ápice de la edad técnica y del olvido del ser, estamos acodados en un mundo en el que la técnica forja la realidad como la "*única realidad*" y en la que el hombre es una suerte de conglomerado desenvuelto de necesidades pasajeras y aleatorias; este hombre en su historia real y concreta hoy en día parece que ha olvidado que la libertad no era otra cosa más que la potestad de cambiar de cadenas.

Ahora podemos decir que nos debatimos entre dos mundos que nos desgarran. Los polos opuestos desfondan nuestro ser: por un lado el orden, la racionalidad, la técnica, la objetividad, la subjetividad y el dominio y, por otro, las estrategias, los relatos, el discurso: la estrategia de la posmodernidad. Sialmodiamos un paraíso perdido en búsqueda de otro que se dibuja como liberador de todas las ataduras universales inalcanzables, pero habría que

señalar que estos paraísos son esos lugares donde basta una ligerísima modificación para imaginarlo como un infierno.

Esta forma de humanismo, a la que tanto Heidegger como Nietzsche tratan de superar, queda, en el segundo, envuelta por ese afán de superar el nihilismo, pero éste es destino del ser y rasgo de su historia. En su auto-ocultación, el ser se vincula con el olvido: "*El olvido no afecta la esencia del ser únicamente en cuanto algo aparentemente distinto. El olvido es consustancial al ser. Reina como destino de su esencia*"[280]. Nietzsche, para Heidegger, pertenece a este destino y a esta historia. Su filosofía es la máxima expresión del nihilismo, pero Nietzsche no llega a superar el nihilismo. A la pregunta de su ensayo *Nietzsches Wort...* - ¿comprendió Nietzsche la esencia del nihilismo? – Heidegger contesta negativamente; el filósofo de Basilea ha conocido como ningún otro pensador algunos aspectos del nihilismo, pero no ha penetrado hasta su esencia; ésta consiste en que, en la aparición del ente como tal, el "*ser ha brillado por su ausencia*", o mejor, esa ausencia no ha brillado como tal: del ser y de su verdad no ha habido nada.

El verdadero error de Nietzsche procede de su desconocimiento del nihilismo. Como consecuencia de esto, todos los rasgos de su filosofía se inscriben en el ámbito del mundo contemporáneo y confirman el nihilismo metafísico inherente a este mundo, en lugar de superarlo. Ésta es la razón de que el superhombre y la voluntad de poder se encarnen efectivamente en el universo dominado por la técnica. No son más que expresiones metafísicas de la dominación ejercida por la humanidad de este mundo, instalada en el abandono del ser. "*La metafísica de Nietzsche no se limita únicamente a interpretar el ser a partir del ente en la orientación impuesta por la voluntad de poder, concebida como un valor, sino que llega incluso a interpretar pensar esta voluntad como principio de una nueva institución de valores. En este sentido se le revela también como aquello que hace posible la superación del nihilismo. Y es entonces justamente cuando el hundimiento absoluto de la metafísica en la inautenticidad del nihilismo es*

[280] Q.I., p. 238.

evidenciado por la voluntad misma de trascenderlo. De tal modo ocurre esto, que el hundimiento disimula su propia esencia, y así, bajo la forma de una reducción, no hace otra cosa que trasponer el nihilismo al plano del eficaz desencadenamiento de su de-esencia (Unwesen)"[281].

La ausencia del ser, entendida ésta como olvido del ser, como decíamos, no le ha acontecido a la metafísica por casualidad ni por descuido ni por error; *es propio del ser quedar impensado*, solaparse y esconderse dentro de su verdad, quedar vedado y velado mientras se revela, y ocultar su misma ocultación; *la patentización (des-ocultación) entraña ocultación*, ello es la esencia del misterio. *La metafísica es lo impensado del ser*, precisamente porque se funda en el misterio del ser. *La metafísica sería entonces "destino", el destino del ser.* Metafísica es una "*época de la historia del ser*".

El verdadero nihilismo no es la volatilización del ente, sino del ser; el día que sepamos escuchar el nihilismo en este tono y bajo estas profundas visiones reconoceremos que "*ni las perspectivas económicas, ni las políticas, ni las sociológicas, ni las técnicas y científicas, ni siquiera las metafísicas y religiosas bastan para pensar lo que está pasando en esta edad mundial*"[282]. Eso que nos falta por pensar no es algún trasfondo inaccesible, sino algo que está ahí, lo más próximo y que por lo mismo se nos pasa siempre por alto: *el ser*[283].

La esencia del nihilismo no reviste apariencia catastrófica, no se presenta con caracteres destructivos y negativos en el ámbito humano, porque la esencia del nihilismo no es cosa del hombre y no le afecta directamente a él. Es cosa del ser, por lo mismo, afecta a la esencia del hombre. Nietzsche no logró superar el nihilismo porque no penetró hasta su esencia. Tampoco Heidegger. Para remontarse auténticamente por encima del nihilismo, comprender la esencia del ser en su movimiento de presencia y de ocultación, habría que comprender que lo que se esencializa en el nihilismo es el "*morar-en-ausencia*" del ser en cuanto tal. Este *morar-en-ausencia* consiste en la ocultación que se lleva a cabo a

---

[231] N.II., p.301.
[232] HW. pp. 244-246.
[233] *Idem.*

través de la historia del ser, a partir del ser mismo. Es la inextirpable presencia de la nada en el ser. Así la incomprensión de la esencia del nihilismo conduce, en definitiva, a la incomprensión de la nada, del nihil. "*Puede que la esencia del nihilismo resida en el hecho de que no se toma en serio la cuestión de la nada. En realidad, se rehusa desarrollar esta cuestión y se defiende obstinadamente el esquema de una alternativa asimilada desde hace mucho tiempo*"[284].

El ser o la nada; pero la nada no consiste en lo que puede ser dejado de lado; constituye, más bien, el acceso al ser mismo. Pensar auténticamente la nada desde el punto de mira del ser significa situarse en el esclarecimiento o en la apertura. Desconocerla es permanecer en el desamparo en que, con anterioridad a la desvalorización de los valores, el nihilismo ha sumergido la historia del pensamiento occidental desde el origen de la metafísica: "*El nihilismo vivido y comprendido en el más esencial y original de sus sentidos sería la historia misma de la metafísica. Esta historia arraiga la metafísica en una posición fundamental en la que la nada no sólo no puede ser comprendida, sino que incluso no quiere ser pensada*"[285]. Esto solamente ocurre cuando se ha comprendido la esencia del "*morar-en-ausencia*". Este es el pensamiento que desde el interior mismo del desamparo pueden hacer crecer "*lo que salva*", como decía Hölderlin.

Aquí se encuentra *lo que da que pensar* en este tiempo en el que "*no pensamos todavía*", o en el que "*se rechaza lo que da que pensar*". "*El desierto crece*" de Nietzsche es el equivalente de estas frases de Heidegger. Por ello, en las últimas páginas del *Nietzsche* se consagran a la aparición del pensamiento nuevo que debe constituirse en el desamparo: "*Si el pensamiento* se da, *esto únicamente ocurre en el* dar-lugar *a partir del ser mismo, y en cuanto tal* dar-lugar. *Éste se instituye en la medida en que el pensamiento se remite al estado no oculto del ser*"[286]. Al hombre le está reservado el disponerse y el prepararse para hacer la experiencia del ser – y, por tanto, de su ausencia -, permanecer en

---

[284] N. II., p. 48.
[285] *Idem.*
[286] N. II., p. 317.

el lugar del ser, que es la propia esencia humana, esperar al ser allí donde se encuentra: en la ausencia, en forma de promesa.

No obstante, podemos decir que lo que Heidegger pretende es trascender el nihilismo por medio de una "*superación de la metafísica*", pero ¿esto significa el rechazo y la radical negación de la metafísica? El problema presentado en estos términos saldría al encuentro de la complejidad de su pensamiento y del equívoco deliberadamente mantenido y relacionado con la naturaleza misma de del objeto tratado. Por ello, podemos decir que Heidegger no es un antimetafísico en el sentido en que podría entenderse, por ejemplo, los filósofos del siglo XVIII francés y Nietzsche en su seguimiento. O los filósofos de la primera mitad del siglo XX. Entregado al pensamiento del ser, Heidegger piensa necesariamente dentro del ámbito de la metafísica y como "*metafísico*". Por ello, la superación de la metafísica debe ser entendida como el reconocimiento de su dignidad irremplazable; como una apropiación de aquello que se explica en *Contribución a la cuestión del ser.*

Aquí el equívoco se aclara, al tiempo que pone en evidencia su carácter de inevitable. En este texto, la relación del ser con el ente, su "*producción*" como destino en el interior de la historia de la metafísica, postula la noción de trascendencia, utilizado ya en *Sein und Zeit* y reemplazada por otra terminología. La noción "*destino de la trascendencia*" es utilizada para salvar la metafísica y mostrar cómo en ella la "*no-verdad*" forma parte integrante de la verdad. La relación verdad no-verdad constituye también uno de los temas de *La esencia de la verdad* (1930), en donde señala: "*En consecuencia, si la nada reina en la esencia del nihilismo y en el ser se inscribe la esencia de la nada; si, por otra parte, es el ser destino de la trascendencia, entonces la esencia de la metafísica se nos revela como el lugar de la esencia del nihilismo*"[287].

¿En qué consiste entonces la superación (*Uberwindung*) del nihilismo? En la apropiación (*Verwindung*) de la metafísica. He aquí el extraño pensamiento. A éste procuramos encubrirlo. Nuestra repugnancia sería menor si observásemos

[287] Q., I., p. 186.

cómo este pensamiento implica que la esencia del nihilismo nada tiene de nihilista y cómo también no se despoja a la metafísica de su antigua dignidad por el hecho de que el nihilismo se acoja en el interior de su propia esencia. Desde este punto de vista, por tanto, es preciso reconocer que la superación de la metafísica no consiste en otra cosa que en el desvelamiento de una verdad latente desde el origen; es, con profundidad, la realización de aquello que a lo que la metafísica aspira: "*Ésta es la razón de que el pensamiento que quiere responder a la apropiación de la metafísica debe comenzar por esclarecer la esencia de la metafísica. A causa de una tal tentativa, la apropiación de la metafísica se presenta en un principio como una superación de la metafísica que se contenta con dejar tras de sí la representación exclusivamente metafísica, a fin de conducir el pensamiento hacia espacios más libres que se abren cuando se 'retorna' de la esencia de la metafísica. Pero con mucho más exactitud que acontece en la apropiación, y sólo en ella, es que la verdad de la metafísica retorna de modo expreso, revelándose entonces como perdurable verdad de una metafísica aparentemente repudiada. Esta verdad, justamente, es la* esencia *de la metafísica ahora reapropiada:* su morada"[288].

En realidad, la antimetafísica de Heidegger no puede juzgarse desde Nietzsche. Si para Heidegger el pensador de Basilea permanece siendo metafísico, desde el punto de vista de Nietzsche, el metafísico es Heidegger. En conclusión, cuando afirma Heidegger pensar la verdad de la metafísica no hace otra cosa que asumir explícitamente la misión del metafísico.

La confrontación del pensamiento de Heidegger con el de Nietzsche corresponde a uno de los momentos capitales del filosofar heideggeriano. En esta confrontación se pone de relieve los límites del pensamiento del filósofo de la Selva Negra. Esto es innegable, y corresponde a otros pensadores poner de manifiesto estos desacuerdos planteados por la labor del pensar.

II. 4 La secularización de un sueño; Un acercamiento a la modernidad

Si medito en la corta duración de mi vida consumida entre la eternidad anterior y posterior, si medito en el escasísimo espacio que ocupo e, incluso, que veo, inmerso en la amplitud infinita de los espacios de los que nada sé y que no saben nada de mí, entonces me estremezco y me admiro de estar aquí y no allí; no hay ninguna razón por la que yo estoy aquí y no allí, por la que soy ahora y no entonces. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Qué orden y disposición han determinado para mí este lugar y esta hora?... El eterno silencio de estos espacios infinitos me hace temblar.

Pascal

Que lejos estamos del hervidero de frases del discurso ordinario, frases que no cesan de engendrarse como en un torbellino dictado por ese incesante discurso, por un cúmulo de palabras que se aglomeran y entrechocan unas con otras y que la contradicción no detiene; por esos pequeños signos garabateados en una página en blanco; todo lo contrario, provoca hasta un más allá vertiginoso. Cuando las cosas, los signos y las acciones están liberadas de su idea, de su concepto, de su esencia, de su valor, de su referencia, de un supuesto origen y de su ideal final, entran en una autorreproducción al infinito. Las cosas siguen funcionando cuando su idea lleva mucho tiempo desaparecida. Siguen funcionando con una indiferencia total hacia su propio contenido. Y la paradoja consiste en que funcionan mucho mejor.

---

[388] *Ibidem.*, p. 239.

Así, por ejemplo, la idea de *progreso* y de todo lo que ella conllevó ha desaparecido, pero sus efectos continúan. La idea de riqueza que sustenta la producción ha desaparecido, pero la producción continúa de la mejor de las maneras y, en este punto, lo que advertimos es que todo se da dentro de una indiferencia total, absoluta: no más clases sociales, no más clase trabajadora, no más medios ni modos de producción, no más muchas cosas como lo sagrado, lo santo, Dios, libertad..., el descubrimiento ya no significa una coherencia esencial bajo un desorden, sino el empujar un poco más lejos, un poco más fuerte esa línea de silencio de la lengua y hacerla irrumpir en esa región de luz que todavía permanece abierta a la claridad de la percepción, pero que ya no está abierta al habla familiar.

El glorioso movimiento de la modernidad no ha llevado a una transmutación de todos los valores como quería Nietzsche, como habíamos soñado, y por el cual se ha luchado, sino a una dispersión e involución del valor, cuyo resultado no es otra cosa que una confusión total: la imposibilidad de rescatar o reconquistar el principio de una determinación de las cosas.

Recuerdo aquí una cita del aciago Walter Benjamin: *"Hay un cuadro de Klee que se llama* Angelus Novus. *En él se representa un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste debería ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremisiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos* progreso*".*

Benjamin, como Marx, conciben lo moderno como una histpria que es destino, una demanda, una exigencia y un sino inexorable que ha de cumplirse. Pero

también como un tiempo de señales engañosas que lo postergan, o de sabidurías y apuestas que aproximan los finales de ese derrotero trazado. Ambos reconocen que los actores de la trama, conducidos por fuerzas que están más allá del sentido de sus actos, son máscaras que invierten o confunden los signos. Así, el futuro, ese desfiladero hacia el que apunta el progreso moderno, no tiene nada que conmueva la esperanza de los pueblos: es vacío, tiempo sin lengua. El presente se tiñe de significación cuando se entrelaza, fugaz e inteligentemente con aquellos pretéritos redentores fracasados y, al final de cuentas, el mito del progreso.

Quizá el privilegio concedido a esta idea, en sus diferentes formas y en sus múltiples vertientes en todos los campos, fue lo que propició que hoy se nos apareciera como la ubicación dominante en lo que respecta a las estrategias modernas, que a fuerza de generar ilusiones, expectativas, sueños, esperanzas de un futuro promisorio, así como dinamizar el potencial utópico del que nos hablara Bloch, descubrió, al fin, que la fantasía y la ingenuidad perversa también le eran propias. Aquella faz unitaria que se nos trató de entregar con la idea de progreso, al poco tiempo de su puesta en marcha, se ha visto quebrantada en la medida en que el racionalismo no ofrece, en modo alguno, el carácter de una evolución progresiva paralela en todas las esferas de la vida humana. Los análisis de Heidegger, Horkheimer, Adorno, Foucault, Deleuze, Baudrillard, Vattimo, Lyotard y Lipovetsky y tantos otros, nos muestran que una vez rota la unidad y la direccionalidad del progreso mesiánico, el hombre se encuentra en un laberinto sin saber a ciencia cierta la medida del avance o del retroceso.

Las estrategias posmodernas, por ello, han hallado su justificación en esta fractura y sacrifican la historia en un intento de autonomía plena para el hombre, para el individuo, para el sujeto; una autonomía tal que lo lleva a desaparecer, en su soledad perpetua, al margen de cualquier trayectoria, horizonte o destino. ¿Cómo seguir privilegiando, entonces, la posición de sujeto? ¿Por qué defender esta ficción de una voluntad, de una consciencia, incluso de un inconsciente del sujeto? ¿Es quizá porque éste tiene una

economía y una historia? El sujeto ha recibido una excelente proyección: presente desde el principio, con sus pulsiones, con su deseo, con su voluntad, en su feudo, milagrosamente armado para no ser objeto nunca de nada. El cuestionamiento del sujeto no ha alterado, sin embargo, gran cosa el postulado metafísico de su preeminencia. Descartes lo sabía perfectamente, sabía que con su "*gesto soberano*", como lo llamó Foucault, se consagraba la identidad abstracta de esa categoría, esa "*idea clara y distinta*", el *cogito*. La metafísica moderna, como nos lo recuerda Heidegger, encumbró al hombre a la condición de sujeto, fuente y origen de toda "*objetividad*"; con ello le dio el imperio sobre el ente y el ser. Por ello, puede decir Heidegger: "*frente a la idea del hombre como subjetividad, hay que decir que el hombre es 'menos' que hombre, el hombre es* el pastor del ser *y no* el amo del ser"[289].

Este *menos* en el fondo no supone una disminución, sino todo lo contrario; el hombre con este *menos* gana el privilegio de ser admitido en el ámbito del ser. Esta es la esencial pobreza del pastor, que en realidad es la mayor riqueza y dignidad; la dignidad del hombre en su condición de pastor del ser consiste en "*ser llamado por el ser mismo a la custodia de su verdad*"[290]. Esa llamada es la que dispara al hombre a existir; de ella arranca la condición de "*estar arrojado*" en que existe el hombre.

De este análisis heideggeriano, de sus consecuencias, se comprende que lo que sigue es el cuestionamiento de la posición del sujeto; éste ya no puede interpretar su propia fragilidad o su propia muerte por la simple razón de que ha sido inventado para defenderse de ellas, al mismo tiempo que de las seducciones, las del destino, por ejemplo, que provocarían su pérdida. Existe ahí una contradicción irresoluble en la perspectiva de su propia economía. La posición de sujeto ha pasado a ser simplemente insostenible. Nadie es capaz actualmente de asumirse a sí mismo como sujeto de poder, sujeto de saber, sujeto de la historia. Y además nadie lo hace. Nadie asume ya este papel inconmensurable, que ha comenzado a caer en el ridículo junto con el universo

[289] ÜH., p. 45.

de la psicología y de la subjetividad para encontrarse hoy, simplemente, anulado en la indiferencia, en la transparencia. Vivimos las convulsiones de esta subjetividad y no paramos de inventar otras nuevas.

Quizá en este punto habría que recordar aquel esfuerzo de Mallarmé por llevar a la ausencia del libro, a la ausencia del autor, donde el poema y la literatura, parecen ligados a una palabra que no puede interrumpirse porque no habla: *es*. A partir del momento en que Mallarmé busca expresar el lenguaje tal como le fue descubierto por el *"sólo acto de escribir"*, reconoce un *"doble estado de la palabra, bruto o inmediato aquí, esencial allí"*. Esta distinción es brutal en sí misma y, sin embargo, difícil de captar, porque Mallarmé da la misma sustancia a lo que distingue tan absolutamente y para definirlo encuentra la misma palabra: silencio. Puro silencio, la palabra bruta: *"a cada uno bastaría tal vez para intercambiar la palabra humana tomar o poner en la mano de otro una moneda en silencio..."*. Silenciosa, entonces, porque nula, pura ausencia de palabra, puro intercambio donde nada se intercambia, donde sólo el movimiento de intercambio, que no es nada, es real.

Habría que aclarar que a lo que nos estamos refiriendo es a ese espacio filosófico que Nietzsche abrió tan desesperadamente para nosotros, ese lenguaje de acuerdo con una multiplicidad enigmática que había que dominar y que no es otra cosa que la reabsorción integral de todos los discursos en una sola palabra, de todos los libros en una sola página, de todo el mundo en un solo libro, como dice Foucault. La gran tarea a la que dedicó Mallarmé toda su vida es la que nos domina ahora; en su balbuceo encierra todos nuestros esfuerzos actuales por devolver a la constricción de una unidad quizá imposible el ser dividido del lenguaje.

La empresa de Mallarmé por encerrar todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra, en esta minúscula y material línea negra trazada por la tinta sobre el papel, responde en el fondo a la cuestión que Nietzsche prescribía a la filosofía. Mallarmé no quería *"incluir en el papel sutil... el bosque intrínseco y*

---

[290] *Ibidem.* ,p.46.

denso de los árboles". Pero no obstante, nada más extraño al árbol que la palabra árbol, tal y como la utiliza la palabra cotidiana. Una palabra que nada nombra, que no representa nada, que no se sobrevive en nada, una palabra que ni siquiera es una palabra y que maravillosamente desaparece toda entera, inmediatamente después de su uso. ¿Qué más digno de lo esencial y más próximo al silencio? Sin extendernos más sobre este punto, sólo agregaría que en Mallarmé no hay sujeto detrás de la pregunta *¿quién habla*? Detrás de ella sólo está la palabra misma, no en el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario.

Sin embargo, el intento de vaciar de contenido la idea de sujeto, de hombre, o de la otra no menos agresiva como progreso, de romper la forma continuista o su secularismo tecnicista sólo ha conducido a los posmodernos a ensayar un poblado campo semántico que acentúa las contradicciones de un presente insatisfactorio que aún clama por un futuro redentor. Ahora nos encontramos en una situación vital tal y como fuera pintada en aquellas frases atormentadas que Nietzsche hubo de poner en boca de Zaratustra: "*Todo 'fue' es un fragmento, un enigma, un espantoso azar...*".

Hoy en día pareciera que pudiéramos afirmar que todo sistema, que todo individuo contiene la pulsión secreta de liberarse de su propia idea, de su propia esencia, para poder proliferar en todos los sentidos, extrapolarse en todas direcciones. Pero las consecuencias de esta disociación sólo pueden ser fatales. Una cosa que pierde su idea es como el hombre que ha vendido sus sueños o ha perdido su sombra: la vida destrozada, la vida cayendo en un largo e infinito vacío, el delirio vuelto perdición.

Cuando todo se hace circulante, nada desaparece ya por su final o por su muerte, sino por su proliferación, por su contaminación, por su saturación y transparencia, extenuación y exterminación. Es la epidemia de la dispersión, el sueño traicionado, el coto violado, el cerco quebrado, los límites traspuestos, la involución del valor. En este delirio disipador de tinieblas, de una transparencia que lo niega todo porque al mismo tiempo nos lo vela, tendríamos que recordar aquello que Foucault ensaya en *Historia de la locura:*

¿Cómo se aprendió a luchar contra la peste y luego contra la locura? No fue únicamente mediante el aislamiento de los apestados o más tarde contra de los locos, sino fragmentando estrictamente el espacio maldito, recluyendo y excluyendo bajo a mirada el pecado, donde, como dice Foucault "*la exclusión es una forma distinta de comunión*"[291], *al tiempo que se* inventaba una tecnología disciplinaria de la que más tarde se beneficiaría la administración de las ciudades, y, en fin, mediante encuestas minuciosas que, una vez desaparecida la peste, servirían pare impedir el vagabundeo (el derecho a ir y venir de la "*gente de a pie*", y hasta prohibir el derecho a desaparecer que todavía nos es negado hoy en día de una forma u otra). Porque ya no se desaparece, sino se disoluciona por su proliferación, por su saturación, por anegamiento, por la mirada de una clínica que vigila y castiga, difuminándose en cierto modo todo aquello que significa aventura, riesgo, pasión, ardor. La contigüidad, el orden metastático del que nos habla Baudrillard, la proliferación cancerosa de la transparencia es la que ha eliminado el secreto: *"Y es posible que nuestra melancolía proceda de ahí, pues la metáfora seguía siendo hermosa, estética, se reía de la diferencia y de la ilusión de la diferencia. Hoy* - nos recuerda Baudrillard -, *la metonimia (la sustitución del conjunto y de los elementos simples, la conmutación general de los términos) se instala en la desilusion de la metáfora*"[292], que es, sin lugar a dudas, el lugar del secreto.

La sociedad entera es la que ha comenzado a gravitar alrededor de un punto inercial, ya no se trata entonces de una crisis, sino de un acontecimiento fatal, de una catástrofe en la que la modernidad ha hecho volver a triunfar la economía. Pero al igual que en los casos anteriores, su actualidad deslumbrante ya no tiene el mismo sentido que en el análisis clásico o marxista, pues su motor ya no es la infraestructura de la producción material ni la superestructura, sino la desestructuración del valor, la desestabilización de los mercados y las economías reales; estamos ante el triunfo de la economía

---

[291] Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, 2 tomos, FCE., Primera reimpresión, México, 1979.

liberada de las ideologías, de las ciencias sociales y de la historia, de una economía liberada de la economía y entregada a la especulación pura; de una economía virtual liberada de las economías reales.

El mundo contemporáneo es el mundo de la asepsia total, en donde Orwell no es más que una parodia de los acontecimientos que blanquean los cuerpos, el cerebro y la memoria, porque se blanquea la violencia, y la historia en una gigantesca maniobra de cirugía. Estamos pues, ante el estallido de la profilaxis. La limpieza es una patología que ya no depende del accidente o de la anomia, sino de la anomalía. Las grandes pulsiones o impulsos positivos, electivos, atractivos han desaparecido. Ya sólo deseamos débilmente; nuestros gustos, dígase lo que se diga, están cada vez menos determinados. Tanto las constelaciones del gusto, del deseo, como las de la voluntad se han deshecho gracias a algún efecto misterioso que podríamos encontrar en aquella frase de Horkheimer *"La maldición del progreso constante es la incesante regresión"* [293].

La idea de *progreso* aparece ahora como un fenómeno superficial, dudoso, bajo el cual se oculta un movimiento regresivo y en cuya realización el individuo se decanta más en el vacío. En cambio, las pulsiones negativas, la repulsión y la repugnancia se han visto reforzadas. Diríase que de ahí proviene una energía nueva, una energía inversa, una fuerza codificada que hace las veces del deseo, un impulso destructor que hace las veces de mundo, de cuerpo y de sexo. Hoy sólo el disgusto está determinado, los gustos ya no lo están.

Cuando Lyotard nos habló sobre la *"condición posmoderna"*[294] aparentemente lo que se rompió fue el hilo de la necesidad que vinculaba este presente desasistido con el acabamiento salvífico. La paradoja de este esfuerzo radica en que cada vez que intentamos borrarnos a nosotros mismos de nuestro propio lenguaje, de igual forma se refuerza el apuntalamiento no solamente de

---

[292] Baudrillard, J., *La transparencia del mal, Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Ed., Anagrama, Barcelona, 1991. Passim.

[293] Horkheimer, M, y Adorno, T.W., *Dialéctica de la ilustración*, ed. cit., p. 65.

la idea de progreso, sino todo aquello que se sostuvo por el empuje iluminista, el racionalismo, y el afán objetivador que se mantuvo como imperial en la era tecnológica.

Aparentemente bastaría con advertir que vivimos en un mundo precario de símbolos, aunque lleno de signos de diversa índole, que configuran la llamada universalización informativa, la cual, a pesar de todo, debiera ser la garantía de la transparencia en todos los ámbitos. Pero justo es aquí donde se establece el verdadero problema, ya que si todos sabemos o podemos saber, el poder se desvanece: la posibilidad de control generalizado de las decisiones acaba con lo que le es más caro al poder: *su secreto*, al tiempo que socava sus legitimaciones. Un poder único es un poder central y la centralización siempre es enemiga de la diversidad y requiere de lo homogéneo como su oxígeno. El impío Tocqueville lo señaló en su momento: "*Todo poder central que sigue sus instintos naturales ama la igualdad y la favorece; pues la igualdad facilita singularmente la acción de un poder semejante, lo extiende y lo asegura.* Bertrand de Jouvenal comentaba así esta misma idea: "*Ser nivelador no es, en absoluto, como suele creerse de ordinario, un carácter que el Estado asume cuando se hace democrático. Es nivelador en tanto que es Estado y porque es Estado. La nivelación no necesita estar en su programa: lo está en su destino. Desde el punto en que quiere apoderarse de los medios existentes en una comunidad, se ve tan naturalmente llevado a destruir los edificios sociales como el oso en busca de miel a romper las celdillas de la colmena".* Algo queda en esas palabras lapidarias que Nietzsche escribiera en Sils Maria: "*¡Vosotros predicadores de la igualdad, la demencia tiránica de la impotencia es lo que en vosotros reclama a gritos la 'igualdad': ¡Vuestras más secretas ansias tiránicas se disfrazan, pues con palabra de virtud!".*

La fragmentación rigurosa que obliga al cuerpo a dejarse registrar, desarticular y, si fuera preciso, reconstituir, encontraría su máxima expresión en la utopía de Bentham, el cruel *Panóptico*, que muestra el poder absoluto de una total

---

[234] Cf., Lyotard, J., *La condición posmoderna*, ed.cit.

transparencia, una *Glasnost* (tal y como se refleja en Orwell y lo desvela Foucault). Una transparencia semejante tenía la ventaja de hacer inútil la violencia física a la que el cuerpo, de lo contrario, debería de someterse. Pero éste fue sólo el comienzo de la profilaxis, de la limpieza con la que se empezaron a obturar las mentes: Kafka, como lo demuestra en *La cárcel penitenciaria*, apuntaba hacia las formas de introyección del "*deber*" inopinado, al sometimiento, donde los cuerpos aprenden a imbuirse de obediencia, a la servidumbre voluntaria de la que también nos hablara el irreverente Etienne de La Botie, o el malhadado Nietzsche en la *Genealogía de la Moral.*

Ya nadie parece recordar que los beneficios de todas las morales consisten en exportar su surtido ante quien medita en dar el primer paso hacia una transformación imposible, porque en este punto es inevitable reflexionar con Wittgenstein*: "El primer pensamiento que viene a la cabeza ante la institución de una ley ética del tipo de: 'Tú debes...' es esto: ¿y que pasaría si yo no lo hiciese?".* Ni el amontonamiento de las condenas ni los premios futuros vencen totalmente la fascinación de la absoluta disponibilidad nacida de la indeterminación que Gide cantó con arrobo. Actuamos, es cierto, sólo cuando dejamos de examinar nuestras esperanzas, de sopesar nuestros temores; no es que acabemos la crítica de nuestros motivos, sino que la abandonamos. Habría que señalar que esta aspiración a la transparencia total no es exclusiva de los Estados democráticos, sino también, paradoja, de los totalitarismos; a fin de cuentas es la ambición ilustrada por excelencia. Los poderes totalitarios *aceleran* sencillamente un proceso que en otras formas de Estado se va desarrollando paulatinamente. Por otra parte, la ambición ilustrada de conseguir la cohesión social por medio de una aplicación absoluta de la justicia, entendida como patrimonio de la razón humana, desemboca también en la coacción violenta.

Como quiera que sea, la *Ilustración*, y sus más inapreciables ideas, lo que consintió fue el proceso por medio del cual se interiorizó en el perímetro racional una ley trascendente de lo social que se convirtió abiertamente en arbitrio del poder. La situación es que el poder, que se garantizaba desde

antiguo en una trascendencia mítica se hizo, felizmente, irrecuperable. La *Ilustración* secularizó el poder, pero, al mismo tiempo, creó las condiciones, presupuestos y necesidades *racionales* que siguieron justificando el poder mismo. Lo grave, la amenaza de un movimiento tan absurdamente heterogéneo como lo es el de la posmodernidad lo que ha traído como consecuencia es la creación de una serie de presupuestos contrarios que hacen de nuestra posición actual algo particularmente violento y peligroso, puesto que, por virtud de esa misma heterogeneidad, se generaron los elementos indispensables para una renovación total del poder mismo.

Pero por otra parte, habría que afirmar que nadie podría negar aquellas afirmaciones de Lyotard en el sentido de que vivimos en medio de una pluralidad de reglas y comportamientos que expresan los múltiples contextos vitales donde estamos ubicados y que, por ello, no es posible encontrar denominadores comunes universalmente válidos que funcionen en toda clase de relatos o discursos. De hecho, podemos constatar que vivimos sumergidos en un pluralismo heteromorfo y las reglas no pueden por menos que ser heterogéneas. De ahí que la pretensión de algunos teóricos de encontrar tales reglas universales, o denominadores comunes con los cuales enfrentar las distintas situaciones inéditas que se expresan en lo social, pueda ser, a lo sumo, *una causa buena*, pero no *una buena causa,* porque los argumentos con los que se pretende sostener resultan insuficientes.

Así, por ejemplo, tenemos que la búsqueda del consenso se ha convertido en un valor anticuado y sospechoso. Porque detrás del pretendido consenso o las reglas a las que se subsume dicho consenso se *esconde el terror de los dominadores Y el deslizamiento hacia el totalitarismo.* Puede que sinceramente Oliverio Cromwell se preguntara: "*Creo firmemente en el gobierno fundado sobre el Consenso; pero ¿cuándo encontrar ese consenso?"* Hoy ya sabemos que el lugar del consenso es la llamada opinión publica, sobre todo en su forma más *standar* de sentido común, de ese *Das man* heideggeriano y que si tal consenso es frecuentemente adverso a éste o aquél dictador concreto (bajo

cualquiera de sus expresiones), es precisamente por fidelidad al poder como tal.

Lo cierto es que ya nada nos repugna de verdad como tampoco existe algo que nos fascine hasta el colmo del éxtasis. Deseo vehemente, fuerza generadora, expulsionante, fascinación por el abismo, en fin, todo aquello que se defina como el extremo de la vida, aquello que Aristóteles rechazaba por ser lo más alejado al justo medio, está acodado en el olvido. En nuestra cultura ecléctica, que corresponde más a la descomposición y a la promiscuidad, no hay nada inaceptable. Ese *"justo medio"* aristotélico que consistía en la máxima virtud se convirtió de pronto en la mediocridad absoluta, en la aceptación de lo mediano, en la capitulación de lo excelente ante la viscosidad del consenso. Es cierto que la defensa de la libertad y la justicia induce a la consecución de consensos locales, pero ellos están sujetos a una eventual rescisión, a ser violentados, a atomizarse. Se impone, por lo tanto, el establecimiento de acuerdos temporales (siempre en proceso de romperse) entre las diferentes fuerzas que actúan para la consecución de un fin que podría ser, por ejemplo, el rechazo a la violencia de la insania isomórfica en todo lo político. Pero la pregunta que legítimamente podríamos plantear es si estamos realmente ante una ganancia o ante una grave pérdida.

Desde antiguo sabemos que si no poseemos ningún criterio universal de verdad, justicia, preferibilidad racional y discernimiento ético, en modo alguno podremos escapar de la arbitrariedad del poder, de la violencia del más osado o del más salvaje. En este punto podemos advertir que no nos encontramos libres de las ataduras de lo que se pretende *universal,* ni tampoco del sofocamiento de las *diferencias*, como pretenden los posmodernos, sino atrapados en el pequeño recipiente de nuestros contextos y aldeanismos. Una tiranía a menudo mucho peor que el peligro que se quiere conjurar.

Ya Vattimo, en su reivindicación de un *sujeto débil*, lo hacía aparecer como el correlato a la carencia de un fundamento del que nos habla Heidegger, no sólo del pensamiento sino de la vida humana en general, es decir, el sujeto débil se nos mostraba como el contrapunto exacto de una existencia que quedaba

garantizada por la idea de progreso que permeaba al propio pensamiento objetivante, estable, indudable, seguro, pero que detrás de todo esto, como lo vieron Nietzsche y Heidegger, se escondía el afán de dominación. Existe un fragmento de Nietzsche y que cita Klossowski: "*Ya en esta primera senda que ahora es totalmente previsible, se forman la adaptación, la nivelación, el 'chinismo' superior, la modestia del instinto, la satisfacción en la disminución - una suerte de estancamiento del ser humano. Una vez que hayamos dominado esa gestión en la economía total de la Tierra, la cual intervendrá inevitablemente, la humanidad podrá encontrar su mejor sentido como maquinaria al servicio de esa economía: como un enorme engranaje de ruedas cada vez más finas, cada vez más 'adaptadas' sutilmente...*". En este fragmento se puede advertir claramente la descripción irrefutable de nuestra propia actualidad que nos advierte el Heidegger de la era atómica o del dominio de la técnica.

Así, nada tiene de extraño la reacción posmoderna. Para acabar con esta tiranía objetivante que amenaza con cosificar todo lo que toca hay que abandonar el pensamiento de la objetividad y el fundamento, el pensamiento de las conciencias y sujetos fuerte, el sueño de la Ilustración. En su lugar hay que someter a una cura de adelgazamiento al sujeto, a fin de que el pensamiento se debilite en su afán objetivante y pueda brotar, como quería Nietzsche, *el pensamiento auroral*; para ello hay que vivir hasta el fondo la experiencia de la necesidad del error, vivir el incierto error, como quiere Vattimo, *el pensar de la errancia*. ¿Ante que nos hallamos? La esperanza de acceder a una "*estetización general de la vida*", como apunta Vattimo, como alternativa al funcionalismo predominante de la sociedad, del Estado, de las democracias y del pensamiento actuales, se puede transformar en la llegada de un sujeto tan débil y fatigado para la rememoración de las ambigüedades y estupidez de la historia, que nos abandone a la invasión de lo que hay.

Vertido permanentemente en el flujo de los acontecimientos, de las sensaciones, signos, pero sin una *memoria* para recordarle lo que no se puede repetir, ni unos criterios para hacer frente a la tecnologización creciente en que

nos debatimos, acabamos sin sujeto. Nos debatimos entre dos mundos que nos desgarran. Los polos opuestos desfondan nuestro ser: por un lado el orden, la racionalidad, la técnica y el dominio y, por el otro, el caos, lo irracional, la estetización de la vida y la pérdida del secreto. ¿Qué significa entonces esta transparencia total que se persigue en todos los ámbitos humanos? Todos los virtuosamente hostiles al final de la historia deberían interrogarse acerca del viraje que emprende ahora aquí la historia, en estos acontecimientos actuales, no sólo hacia su fin sino hacia su desvanecimiento y desviación sistemática.

Estamos a punto de borrar todo el siglo XX. Estamos a punto de borrar uno tras otro todos los signos de la guerra fría, tal vez incluso todos los signos de la Segunda Guerra Mundial, y los de todas las revoluciones políticas o ideológicas de nuestro siglo. La caída de las ideologías, el imperio de la globalización comercial y de la disolución de la noción de soberanía por la del corporativismo y otros hechos semejantes se nos aparecen y se nos justifican como inevitables, no en el sentido de una aceleración sobresaltada de la Historia, sino en el sentido de una reescritura al revés de todo el siglo XX, que ocupa ya la atención y su reescritura en estos últimos años del fin de siglo.

Al ritmo que llevamos, pronto habremos llegado al Sacro Imperio Romano-Germánico. Y tal vez este ahí la iluminación de este fin de siglo y el auténtico sentido de la fórmula controvertida del final de la historia. Restauración, regresión, rehabilitación, revival de las viejas fronteras y de los odios ancestrales, el colectivo imaginario del mundo apaciguado en las viejas diferencias de las singularidades, de las religiones. El revisionismo puesto a prueba para empezar el nuevo milenio desde el punto cero, tal y como la ambición del etnógrafo que era la de remontar siempre a las primeras fuentes, con esa pasión por el origen, la búsqueda de las formas iniciales, análoga a la búsqueda del primer hombre o de las primeras manifestaciones del arte, de las que, sin embargo, se sabe que son inaprehensibles, si es cierto que en un sentido no hay, para nada y en ningún momento, comienzo.

El *punto cero* de la historia, el *punto cero* del nuevo milenio, el borrón y cuenta nueva de la ignominia del poder por una deconstrucción de la historia para que ésta se repliegue hasta tal punto en sentido inverso que ya no supere jamás este horizonte del tiempo. Sin embargo, todavía nos queda el consumo, vano consuelo, de aquel ejemplo del navegante que cruzaba *"la línea"*, el paralelo cero, y tenía la impresión de encontrarse en un momento excepcional y en un punto único, zona sagrada cuyo paso simbolizaba una iniciación decisiva. Línea imaginaria, punto geográficamente nulo, pero que representaba precisamente por su nulidad ese *grado cero* hacia el que se diría que el hombre tiende, por la necesidad de alcanzar una referencia ideal de donde, libre de sí mismo, de sus prejuicios, de sus mitos y de sus dioses, podría volver con una mirada cambiada y una afirmación nueva. Y, no obstante..., ahora ya hemos quedado convencidos de que la búsqueda de esas *"fuentes primigenias"*, o esa puesta en marcha de un nuevo *"punto cero"* desde el cual empezar la marcha de la historia, no es otra cosa que una mentira poética.

Lo que en verdad lastima en nuestro destino es la declinación de todo aquello que conformó el suceder humano. Hoy sólo prevalece la transparencia retroactiva, la derogación total y sin concesiones, así como la nueva cruzada evangélica de la genuflexión y de la profilaxis. Heidegger decía hace tiempo que *"sólo un dios nos puede salvar"*. Quizá unos versos de August von Platen nos digan otro tanto:

> *"El que con sus ojos contempló la belleza*
> *está entregado ya a la muerte,*
> *no servirá para obra alguna en la tierra,*
> *y a pesar de ello temblará ante la muerte*
> *el que con sus ojos contempló la belleza..."*

II.4.1 Tractatus de la modernidad

Las verdades que la ciencia revela
superan siempre a los sueños que destruye.

Joseph Ernest Renan

"*En las tres últimas décadas, en todo el mundo se ha derrochado una enorme cantidad de energía en explorar y desentrañar los significados de la modernidad*"[295], dice Berman. Mucha de esta fuerza, sin embargo, se ha fragmentado. Uno de estos ejemplos ha consistido en el hecho del intento de comprender lo "*nuevo*" en la sociedad "*moderna*". Desde luego, no faltan teorías de la modernización y del proceso de modernización, muchas de las cuales toman como punto de partida la propia sociedad "*moderna*" dentro de la cual están situadas ellas mismas.

A veces, como lo ha señalado Habermas[296] respecto de las teorías sociales neoconservadoras recientes de Daniel Bell y otros autores, se combinan con una denuncia de la cultura de la modernidad para afirmar la existencia de la

---

[295] Berman, Marshall, ***Todo lo sólido se desvanece en el aire, La experiencia de la modernidad***, Ed. Siglo XXI, trad. , Andrea Morales Vidal, 9ª edición, México, 1997, p.128. La ambición de este libroi de Berman radica fundamentalmente en revelar la "dialéctica de la modernización y del modernismo. Entre una y otra se encuentra el término medio de la propia modernidad, que para berman no es ni un proceso económico ni una visión cultural sino la experiencia histórica que media entre uno y otra. Pero ¿qué es lo que constituye la naturaleza del vínculo entre ambos? El desarrollo. Este es el concepto realmente central de su libro y la fuente de la mayoría de sus paradojas. algunas de ellas lúcidas y convincentemente explotadas.

[296] Habermas, Junger, "Die Moderne-ein unvollendetes Projekt", en ***Kleine Politische Schriften***, Frankfurt, 1981, pp. 444-64. Es importante señalar que para Habermas el neoconservadurismo es uno de los movimientos intelectuales más virulentos y peligrosos de nuestra época. El neoconservadurismo, para este filósofo, ha adoptado formas diferentes en contextos culturales diferentes.

posmodernidad, el posindustrialismo, o el poscapitalismo. Estos teóricos revelan un deseo profundo e íntimo de liberarse del proyecto inconcluso del modernismo, el de la Ilustración. Lyotard, por ejemplo, sugiere que la crítica de la modernidad de Habermas se basa en la opinión de que *"si la modernidad ha fracasado, ha sido al permitir que la totalidad de la vida se haya fragmentado sin especialidades independientes que se dejan en manos de la estrecha competencia de los expertos, mientras que el individuo concreto experimenta 'el significado desublimado' y 'la forma desestructurada', no como una liberación, sino en forma del inmenso* ennui *que Baudelaire describió hace más de un siglo"*[297]

De esta forma piensa Lyotard al responder a la pregunta de qué es exactamente *le posmoderne*. Por otra parte, Lyotard ha criticado acremente a Habermas al considerar que éste opera aún dentro de un marco de suposiciones implícitas que son características de la modernidad, como ofreciéndonos sólo una "*metanarrativa*" más. Desde la perspectiva de Lyotard, Habermas fracasa en apreciar la ruptura epistemológica radical que la posmodernidad - entendida en este contexto como una actitud escéptica e incrédula de todas las metanarrativas - ha realizado con la modernidad.

No obstante, como a manera de ejemplo, podríamos señalar que el marco artístico y literario en que Lyotard formula esa pregunta sugiere, a su vez, que Lyotard ya ha combinado la modernidad con el modernismo en la esfera estética. Su respuesta es la que el posmodernismo "*no es el modernismo en sus postrimerías, sino en estado naciente y ese estado es constante*"[298], mientras que "*posmoderno tendría que entenderse según la paradoja del futuro (post) anterior (modo)*"[299].

Lo que extraña del argumento de Lyotard es que el modernismo no ha quedado sustituido. Como quiera que sea, los diversos análisis de la modernidad – entendida provisionalmente como los modos de experimentar lo "nuevo" en la

---

[297] Lyotard, J. F. ***The Postmodern Condition*; A Report on Knowledge**. Minessota/Manchester, 1984, p. 72. (Trad. cast.: *La condición Posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987).
[298] *Ibidem*, p.79

sociedad "*moderna*"- están íntimamente ligados con diversos presupuestos metodológicos. Lo que sus análisis de la modernidad tienen en común es una orientación hacia lo que Baudelaire, como creador del concepto moderno de *modernité*, caracterizó como "*le transitoire, le fugitif, le contingent*". Habermas, por su parte, en un libro sobre la modernidad y la posmodernidad[300] revisa toda la problemática al respecto, retrotrayendo sus orígenes hasta Hegel y Nietzsche, y siguiendo sus variaciones a través de Heidegger, Derrida, Deleuze, Bataille y Foucault, Habermas ha sido atacado ya por sugerir que existen afinidades subterráneas entre el ataque a la modernidad llevado a cabo por los posestructuralistas franceses y alguna variedad de rechazos conservadores del legado de la Ilustración.

Desde luego, como podemos observar ya a primera vista, mucho está en juego en esta confrontación. La modernidad del siglo XX, desde Weber a Ortega, desde Eliot a Tate, desde Leavis a Marcuse[301], ha sido implacablemente condenada como una jaula de hierro de conformismo y mediocridad, como erial espiritual de poblaciones privadas de toda comunidad orgánica o autonomía vital. Por otra parte, frente a estas visiones de desesperación cultural, en otra tradición que va desde Marinetti a Le Corbousier, desde Buckminster Fuller a Marshall McLuhan, por no hablar de los apologistas incondicionales de la teoría de la modernización capitalista, la modernidad ha sido obsequiosamente descrita como la última palabra en excitación sensorial y satisfacción universal, en el que una civilización mecanizada garantiza emociones estéticas y felicidades sociales. Lo que estos dos enfoques tienen en común es una identificación simplista de la modernidad con la propia

---

[299] *Ibidem*, p. 81.

[300] Habermas, J. ***El discurso filosófico de la modernidad***, Trad., Manuel Jiménez Redondo, Ed. Taurus, Col. Ensayistas, N° 290, Madrid, *passim*.

[301] En este punto cabe destacar el magnífico estudio sobre Marcuse que lleva a cabo Ricardo Guerra en su libro *Filosofía y fin de siglo*, ed. cit., p.113 y sigs, en donde recorre críticamente el pensamiento de este autor destacando el fallo fundamental del pensador de Frankfort quien ante el embate de la sociedad industrial y de la técnica, busca la liberación por vías irracionales: "*Hay una serie de juicios morales, una serie de afirmaciones de valores, pero no un planteamiento realmente histórico, racional, dialéctico, como podría esperarse dada su formación y sus pretensiones*".

tecnología, que excluye radicalmente a la gente que produce y es producida por ella.

El problema que afronta cualquier teoría de la modernidad en este marco es el de que la propia modernidad resulta subsumida en la modernización o el modernismo o desaparece totalmente como objeto de investigación. El fragmentado y, por tanto, precario concepto de modernidad debe entonces verse reconstruido a partir de sus conceptualizaciones anteriores. El proyecto de la modernidad, la esperanza de los pensadores de la Ilustración es lo que está en juego, es decir, la justificación de la libertad, la justicia y la felicidad que obstinadamente se dirige todavía ante nosotros, pero queda también el problema del sostenimiento de la construcción de un sujeto, de la razón, y de la violencia y terror que impone su mantenimiento.

Hay que insistir, cualquier interpretación de esas teorías que entendieran la sociedad moderna que describen como un estado final y fijo (puesto que el desarrollo o el "*progreso*" sólo existen hasta el presente) perdería de vista la insistencia en el carácter transitorio de lo "*nuevo*", el reconocimiento incluso a veces de que lo "*nuevo*" estaba ya condenado a la destrucción. Es importante recordar, finalmente, que ese carácter transitorio de lo nuevo en las concepciones de la modernidad acompañó a cambios decisivos en la conciencia del tiempo - y, en particular, a una impugnación de la idea de progreso unilineal - de tal modo que el estudio de la modernidad podía pasar a ser "*una exploración de un dominio desconocido, que entraña el riesgo de confrontaciones repentinas y conmocionantes*"[302].

Aunque esta visión de la sociedad adoptó muy diversas formas a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y se convirtió en un rasgo fundamental de los movimientos artísticos y literarios modernistas en el siglo XX. Así por ejemplo, la proyectada "*prehistoria de la modernidad*" que nos anunciara Benjamin, que se centraría en un ensayo titulado "*París, capital del siglo XIX*" una figura llegó

[302] Habermas, "Die Moderne", Ed.cit., P. 446.

a dominar su estudio: Charles Baudelaire. La obra de Baudelaire proporcionó a Benjamin "*un fresco de la modernidad*"[303].

Y, sin embargo, Baudelaire es importante en el sentido mucho más concreto de que dio al concepto de *modernité* su significado moderno en el ensayo "*El pintor de la vida moderna*". Su enfoque se centra en la novedad del presente, hasta el extremo, de hecho, de identificar la modernidad como lo nuevo[304]. Ya lo había señalado Kolakowski al apuntar extensamente el carácter ambiguo del concepto mismo de la modernidad y de la concepción de la misma. Sin embargo, como él señala "*La modernidad misma no es moderna, pero es claro que los choques en torno a la modernidad son más prominentes en unas civilizaciones que en otras, y nunca habían sido tan agudos como en nuestro tiempo. A principios del siglo IV, Jámblico afirmó que los griegos eran por naturaleza amantes de la novedad ('phýsei gàr Helleenés eisí neooteropoioí',* Misterios egipcios, VII, 5*) y desdeñaban la tradición, en contraste con los bárbaros; sin embargo, no por ello alababan a los griegos: muy al contrario*"[305]. La pregunta que plantea Kolakowski y que, creo, es indispensable asentar para comprender el juego que se da en el concepto mismo es aquella que se establece en el sentido de si seguimos siendo herederos del espíritu griego en ese punto, es decir, si nuestra civilización se funda en la creencia sumamente extendida de que lo nuevo es bueno por definición. Desde luego que el concepto de modernidad puede hacerse remontar tanto como se quiera y, entonces, la contabilidad que empleamos para poder situarla en un lugar en el tiempo puede contarse por siglos o por décadas.

---

[303] Frisby, David., ***Fragmentos de la modernidad, Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin.***, Trad de Carlos Manzano, Ed. Visor, col., La balsa de Medusa, Madrid, 1992, p. 40.

[304] Habría que destacar que una figura contemporánea que podemos calificar de analista oculto de la modernidad es Marx, para quien la modernidad es un fenómeno histórico. El análisis que hizo Marx de la dialéctica de una sociedad basada en la producción de mercancías no pretendía sólo comprender lo que de nuevo tenía la sociedad capitalista, sino que, además, al investigar la dinámica de esa formación social, llegó a reconocerla como históricamente transitoria. Asimismo, no habría que olvidar a otro pensador que emprendió lo que sólo podemos calificar de crítica radical de la modernidad, en la que se veía la sociedad moderna como una sociedad decadente. Para Nietzsche, la modernidad llegó a ser "*la eterna reaparición de lo sempiterno*".

[305] Kolakowski. Leskek, *La modernidad siempre a prueba*, Ed., Vuelta, México. 1990. p. 12.

Si pensamos con Heidegger y con otros pensadores que el fundamento de la modernidad reside en la ciencia, sería apropiado hacerla arrancar de la primera mitad del siglo XVII, cuando se elaboraron y codificaron las reglas fundamentales de la indagación científica y cuando los científicos se dieron cuenta – gracias a Galileo y a sus seguidores - que la física no había de concebirse como derivación de la experiencia sino como elaboración de modelos abstractos nunca encarnados a la perfección en condiciones experimentales.

Más aún, podríamos hacerla arrancar, como quiere Nicol, desde mediados del siglo XVI, a partir del programa de reforma que se autoimpuso y le impuso a la filosofía Francis of Verulam, quien fue "*el primer ejemplo de una indecisión vocacional entre el saber y el hacer, sintomática en el inicio de la modernidad [...] Este conflicto interno conducirá en nuestros días a un predominio de la praxis sobre la teoría: el saber ya no se justifica como medio para ser, sino como un recurso técnico para el hacer*"[306]. Y, en efecto, en palabras de Bacon encontramos que no es la vocación de un hombre lo que está en cuestión sino la vocación o direccionalidad de la filosofía, del quehacer propio de la filosofía: "*No hallé una labor más meritoria que el descubrimiento y desarrollo de las artes e invenciones que tienden a civilizar la vida del hombre... Sobre todo, si alguien lograse, no sólo dar a luz algún particular invento, sino prender en la naturaleza el foco que, al levantarse por primera vez, proyectase alguna luz sobre los límites y los bordes actuales de los descubrimientos humanos... me parecía que tal descubridor merecería ser llamado el verdadero Ampliador del Reinado del Hombre sobre la naturaleza, el Campeón de la Libertad humana, el Exterminador de las necesidades que ahora mantienen cautivo al hombre*"[307]. El hecho es que el hombre nunca que su misión mundana fuese el dominio. No obstante, como señala Nicol, "*nos reconocemos a nosotros mismos en esas palabras: ellas señalan la nueva disposición vital que conocemos como*

[306] Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, Ed., F.C.E., México, 1980, P. 46. Cf., Constante, Alberto, *La mirada de Orfeo (un atisbo a la modernidad)*, Ed., Aquesta Terra, 1997, sobre todo el primer capítulo que lleva por nombre el título del libro.

modernidad"[308]. En rigor, esta *Instauratio Magna* fue o representó la *introducción del poder en el saber.*

La doble servidumbre que se imponía eran ante el poder y el saber de verdad. Al conciliarlos, se desvanecía el sentimiento trágico y, paradójicamente esto es lo que produciría la tragedia del filósofo de nuestro tiempo. La situación es trágica porque se impone y ya no se puede resolver con una decisión opuesta a la de Bacon. El Renacimiento había exaltado el poder, pero no lo identificó con el saber. La contribución del saber al poder es, en Maquiavelo, una fórmula *pensada*, con vistas a la mayor eficacia del dominio político, pero deja a salvo la función del conocimiento. Bacon representa mejor aún que Maquiavelo la esencia de la modernidad.

Como quiera que sea, la crítica a la modernidad, sea literaria o filosófica, puede verse, en su inmensa variedad, como una suerte de órgano de autodefensa de la propia civilización, aunque hasta ahora no ha podido evitar el avance de la modernidad misma. Por otro lado, si bien el término posmodernidad remite a un diferenciado plano de posturas que van desde filosofías hermenéuticas, experiencias estéticas, diseños arquitectónicos, hasta ciertas modas de la industria cultural, su argumento más categórico –so pena de simplificarlo- apunta a señalar el agotamiento del proyecto de la modernidad en la dimensión de sus grandes relatos legitimadores.

Con ello, a lo que estaríamos asistiendo es a la pérdida de legitimidad de aquellas narraciones modernas que operaron en términos de filosofías de la historia, esto es: concepciones de un devenir emancipador de los hombres y de las sociedades, protagonismos del sujeto moderno como el lugar de la enunciación racional de la verdad y de la transparencia de los sentidos de la realidad, visión del derrotero humano como un progreso indeclinable hacia la libertad, hacia la absoluta soberanía de los pueblos y la justa igualdad en la distribución de las riquezas. Esta discursividad científicamente avalada del mundo moderno, florecida en el tiempo de la Ilustración y reverenciada por casi

---

[307] Cf., citado en Nicol Eduardo, *La reforma de la filosofía*, ed.cit., p. 49.

todos los credos revolucionarios, viviría hoy su declinación, de acuerdo a una lectura que se asume parte de una edad posmoderna.

Mirada desde sus matrices culturales más profundas, la modernidad es un mundo de representaciones que, desde la lucha de la razón ordenadora, refundó valores, saberes y certezas. Estableció paradigmas para la acción y la reflexión, para la crítica y la utopía. Fijó identidades para la multiplicidad de lo real, denominadores comunes para el acceso al conocimiento y códigos de alcance universal para interrogarse sobre las cosas y los fenómenos. Esta construcción de la escena de la historia, si bien se expresó como permanente conflicto de intereses y contradicciones económicas, sociales y políticas, tuvo, sin embargo, como suelo sustentador aquel universo narrativo que propuso el imperio de la razón, que situó al sujeto como conciencia plena de los cursos históricos, que pensó el progreso tecnoindustrial como cultura redentora de la humanidad. El proyecto moderno se edificó a partir de esta constelación de discursos hegemónicos victoriosos, en tanto semantización integradora de un mundo secularizado, en tanto teleológico horizonte para la realización de la historia.

"*En la Edad Moderna* –dice Rifkin-, *la idea de una futura utopía tecnológica ha servido como elemento de guía de la sociedad industrial. Durante más de un siglo, los soñadores utópicos, así como los hombres y mujeres dedicados a disciplinas científicas como artísticas, han planeado un mundo futuro en el que las máquinas sustituirían a los seres humanos, creando así una sociedad sin trabajo plena de abundancia y tiempo libre*"[309]. Hoy serían claves de interpretación un sujeto vaciado de potestades y fenecido como conciencia autónoma, un progreso tecnoindustrial que agudiza las diferencias materiales y la "oscuridad de los futuros", un saber científico que ya no puede dar cuenta de sus propias potencialidades para barbarizar y extinguir la historia. Estas

---

[308] *Ibidem.*, p.50.

[309] Rifkin, Jeremy., *El fin del trabajo*, Ed. Paidós, México, 1996. P. 67.

evidencias indicarían un desemboque civilizatorio del proyecto que no concretizó sus profecías. Como quiera que sea, lo moderno se gestó, desarrolló y procreó desde una clave trágica que Heidegger ha descubierto: la palabra ilumina y esconde.

Es ella la que da cuenta de las metamorfosis y aparece como conciencia del nuevo hogar del hombre, a la medida de sus obsesiones. Una lógica discursiva y sistematizadora de lo humano proyectará y marginará, anunciará y limitará. La palabra no es ya el camino de la creación de Dios, el Verbo, sino que alumbra un inédito horizonte de visibilidad para coincidir con él en términos de signo y de código.

Quizá, al final del camino todo lo tratado aquí no sea otra cosa que aquello que enuncia Ricardo Guerra con un hálito de esperanza, o quizá de un certeza vislumbrada en medio de su pensar: "*Se trata de una época de crisis. Se habla del 'fin de la historia'. De la decadencia de Occidente. Del fin de la modernidad. De la posmodernidad. Nosotros pensamos que nos movemos en una época de transición. Transición que anunciaba ya Hegel en la Fenomenología del Espíritu, donde podía presentirse el 'fin', a largo plazo, del racionalismo, del utilitarismo, en una palabra, de la modernidad. Transición que anunciaba Marx cuando hablaba del 'fin' de la prehistoria y de la posibilidad del paso a la historia mundial*"[310] y cuya tarea que atisba y nos la sugiere como única forma de superar esta transición radica en "*profundizar y recuperar en la historia misma de Occidente y en la de los demás pueblos, la problemática originaria, el sentido del ser del hombre y de la historia. Asumir la transición en los niveles más radicales y profundos que hemos señalado, es la única vía posible (...) Hay que abrirnos a campos mucho más amplios y a niveles distintos de relación del hombre con el mundo*"[311]

---

[310] Guerra, Ricardo, *Filosofía y fin de siglo*, ed.cit., p. 183.

[311] *Ibidem.*, p. 185.

II.4.2 La miseria de la modernidad

Una promesa es siempre excesiva
Jacques Derrida

En *Una temporada en el infierno*, podemos fácilmente percibir la carga de amargura, virulencia y sarcasmo radical que lleva el "*adiós*" del poeta pródigo: Arthur Rimbaud. Pero, ¿somos acaso espíritus tan piadosos que no podemos imaginar un infierno sin un paraíso? Hoy todos podemos saber que cuando Rimbaud huye a su "*infierno*", sabe perfectamente que es otro infierno el que lo espera: el infierno de la *modernité*, ese del que él mismo dijera: "*No conozco palabra mejor para expresar mi idea*"[312]. Baudelaire veía, en cambio, a la modernidad como una "*cualidad*" de la vida moderna y a la vez como un nuevo objeto para el empeño artístico. Nadie como él por construir una conciencia de la modernidad.

La modernidad, la vida moderna, el arte moderno son términos que aparecen incesantemente en la obra de Baudelaire y dos de sus más grandes ensayos fueron los que fijaron el programa de todo un siglo en el arte y en el pensamiento: "*Heroísmo de la vida moderna*" y "*El pintor de la vida moderna*" publicados ambos en 1863. Paul Verlaine ya ha subrayado el poderoso influjo de su pensamiento cuando señala que "*La originalidad de Baudelaire consiste en retratar, poderosa y originalmente, al hombre moderno [...] tal como los*

[312] Baudelaire, C., "The Painter of Modern Life", en C. Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trad. J. Mayne, London, 1964, pp.1-40.

refinamientos de una civilización excesiva le han hecho, un hombre moderno con sus sentidos agudos y vibrantes, su espíritu dolorosamente sutil, su cerebro saturado de tabaco, su sangre ardiendo en alcohol [...] Baudelaire retrata a este individuo sensible, como un tipo, como un héroe"[313]. Al mismo tiempo, como menciona T.S. Eliot, "*No es sólo su uso de las imágenes de la vida común, no sólo las imágenes de la vida sórdida de una gran metrópoli, sino la elevación de tales imágenes a primera intensidad - presentándolas tal como son, pero haciéndolas representar algo más - lo que ha hecho de Baudelaire el creador de una vía de escape y expresión para otros hombres*"[314]. Para el pintor de la vida moderna, esa cualidad iba asociada al concepto de novedad, a la *nouveauté.*

El pintor de la vida moderna o el novelista o el filósofo de la vida moderna es aquel que concentra su visión y su energía en "*sus modas, su moral, sus emociones*", en "*el momento fugaz y todas las sugerencias de eternidad que contiene*"[315]. Este concepto de modernidad lo que intentaba era ir en contra de las fijaciones clásicas que dominaban la cultura francesa. "*Nos sorprende la tendencia general entre los artistas de vestir sus temas con los ropajes del pasado*". Por ello, Benjamin subrayaba su importancia "*como fin consciente de la producción artística*": "*En su obra, lo que interesa a Baudelaire no es el intento, común a todas las artes, de dar vida a formas nuevas o descubrir una faceta nueva de las cosas, sino el objeto fundamentalmente nuevo cuya fuerza radica en exclusiva en el hecho de ser nuevo, independientemente de lo repulsivo o lastimoso que sea.*[316]

En este sentido, podemos decir que el primer imperativo categórico de Baudelaire es la orientación hacia las fuerzas fundamentales de la vida moderna; pero lo que no se aclara de inmediato es en qué consisten estas fuerzas, ni qué postura se supone que debemos de tomar hacia ellas. La obra

---

[313] Citado en Ruff, Marcel, comp., *Baudelaire: Oeuvres* completes, Editions du Seuil, 1968, pp. 36-37, de un artículo de Verlaine en la revista *L'Art*. Todas las citas que siguen son de esta edición.
[314] Eliot, T.S., ***Baudelaire,*** Ed. Gallimard, París, 1975, p.75.
[315] *Idem.*
[316] Benjamin, W., ***Gesammelte Schriften, (Werkausgabe)***, I, 3. Frankfurt, 1980, p. 1152.

de Baudelaire contiene varias visiones diferentes de la modernidad lo que ha llevado a los pensadores contemporáneos a desarrollar las visiones pastorales bajo el nombre de "*modernolatría*"; "*sus contrapastorales se convertirían en lo que el siglo XX llamaría 'desesperación cultural'*"[317].

En el centro de la fenomenología de la modernidad de Baudelaire se encuentra la novedad del presente, por ello, pudo decir "*el placer que nos brinda la representación del presente se debe no sólo a la belleza con que se lo puede adornar, sino también a su cualidad esencial de ser presente*"[318]. Pero esa cualidad del presente es de naturaleza transitoria y ese rasgo da a la modernidad su carácter distintivo, ya que por modernidad Baudelaire entendía "*lo efímero, lo fugaz, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno e inmutable*"[319]

Etiemble tenía razón cuando atinó a señalar que "*a menudo elíptica, y por sistema aligerado de todas las articulaciones que podían guiar al lector, la frase de este poeta invita al contrasentido; los aficionados de lo falso encuentran aquí bastante material*"[320]. Rimbaud, sea lo que sea, da un adiós a la poesía en una obra poética, lo cual enfatiza un contrasentido manifiesto; incluso si se ve como la figura mística y gloriosa del poeta adolescente, concuerda ésta, y de maravilla, con la idea de una modernidad que se desea íntimamente devorada por el gusto de la novedad.

Sin embargo, todo nos lleva a pensar que Rimbaud, como los surrealistas fueron víctimas de lo que se llamó la "*operación Baudelaire*". El autor de *Las flores del mal* aparece en la historia como el primer teórico del arte moderno, ya que con él se formará, por "*glorificación de la actualidad*", el "*núcleo*" de una "*conciencia transformada del presente*", la esencia misma de la modernidad: "*Nosotros queremos tanto ese fuego que nos quema el cerebro,*

---

[317] Berman, M., ***Todo lo sólido se desvanece en el aire***, ed. cit., p. 132 y sigs.
[318] Baudelaire, C., ***ibidem***, p.1.
[319] ***Ibidem***. , p.13.
[320] Etiemble. ***La escritura***. , Trad. , Manuel Serrat Crespo, Col Maldoror, Ed. Labor, Barcelona, passim.

hundirnos en el fondo del abismo, infierno o cielo, ¿qué importa? En el fondo de lo desconocido para encontrar lo nuevo"[321].

Como quiera que sea, es claro que Baudelaire y, por su parte, Rimbaud, han jugado el papel de faros para el movimiento moderno desplegado en las artes después de 1870, pero no podríamos olvidar las líneas que con gran desprecio dirigieron, tanto Baudelaire como Rimbaud, a la modernidad. Véase sus sarcasmos insistentes contra *"el vapor, la electricidad y la iluminación con gas"*; asimismo, Baudelaire denuncia la idea de progreso como "*una idea grotesca que floreció sobre el terreno podrido de la flatuidad moderna*"[322]. Baudelaire se muestra hostil ante la fotografía, instrumento de la "*invasión*" del mundo de las artes por la industria, e incrimina el triunfo del orden material sobre el espiritual.

Para Baudelaire, la lección es que la vida moderna tiene una belleza auténtica y distintiva, inseparable, no obstante, de su inherente miseria y ansiedad, de las facturas que tiene que pagar el hombre moderno. Un par de líneas más adelante de su ensayo "*El progreso*" de 1855, mientras se regodea en fulminar a los modernos idiotas que se creen capaces de un progreso espiritual, pasa bruscamente de la arrogante certidumbre de que la idea moderna de progreso es ilusoria a una intensa ansiedad ante la posibilidad de que ese progreso sea real:

"*Dejo de lado la cuestión de si, al refinar continuamente a la humanidad proporcionalmente a los nuevos placeres que ofrece, el progreso indefinido no sería su tortura más cruel e ingeniosa; si, al avanzar como lo hace mediante una negación de sí mismo, no resultaría ser una forma de suicidio perpetuamente renovada, y si, encerrado en el ardiente círculo de una lógica divina, no sería como el escorpión que se envenena con su propia cola: El progreso, ¡ese eterno desiderátum que es su eterna desesperación!*"[323].

---

[321] Baudelaire, C., "The Painter of Modern Life", en C. Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, p.175.
[322] *Ibidem.*, p. 192.
[323] Baudelaire, Ch. , *Salon of 1859*, segunda parte, *Art in Paris*, pp.149-155.

En este mismo ensayo, Baudelaire ridiculizaría no solamente la idea de progreso, sino el pensamiento y la vida moderna en su totalidad: "*Hay otro error muy de moda, que estoy ansioso de evitar como al mismo demonio. Me refiero a la idea de 'progreso'. Este oscuro faro, invento del actual filosofar, aceptado sin garantías de la Naturaleza o de Dios, esta linterna moderna arroja un haz de caos sobre todos los objetos del conocimiento; la libertad se diluye, el castigo* (châtiment) *desaparece. Todo el que desee ver la historia con claridad, deberá primero apagar esta luz traicionera. Esta idea grotesca, que ha florecido en el suelo de la fatuidad moderna, ha relevado al hombre de sus deberes, ha exonerado el alma de responsabilidades, ha liberado la voluntad de todos los lazos que le imponía el amor a la belleza [...] Tal enamoramiento es sintomático de una decadencia ya demasiado visible*"[324].

No, decididamente ni Rimbaud ni Baudelaire pueden legítimamente pasar por apologistas de la vida moderna. Nuestros poetas no figuran en estas argumentaciones más que como personajes claves en la escena del teatro filosófico, para el cual han sido creados palabras y vestuarios. Por ello Baudelaire reacciona preocupado ante la confusión entre el orden material y el espiritual que propaga el romance moderno del progreso, romance que resulta particularmente visible en los periodos de expansión económica. El dualismo que podemos advertir en Baudelaire tiene un cierto parecido con la disociación kantiana entre lo nouménico y lo fenoménico, pero va mucho más allá de Kant, para quien las experiencias y actividades nouménicas - arte, religión y ética - todavía operan en la vida material del tiempo y el espacio.

La miseria de la modernidad correspondería, sin duda, a un tiempo de agonía en el que el acceso a las preguntas que le preocupan al pensamiento se ve de pronto vedado. La discusión aparece así retrospectivamente como una gigantesca esquivación de las responsabilidades: las preguntas reales son evitadas, los temas de reflexión cambiados en relación con su postura; los puntos minúsculos son objeto de argucias interminables. El espectáculo de

---

[324] *Ibidem.* , Pp.121-129.

esta miseria no merecería un minuto de atención si la lógica de la esquivación - que puede tomar aspecto de fuga hacia delante - no fuera, como siempre, rica en enseñanzas. He aquí, pues, restituido en sus grandes líneas y en sus mejores momentos, la *querella de la modernidad*. El retorno que se nos impone no es hecho por nosotros. Todos deberíamos conocer a ciencia cierta la frase de Wittgenstein: *"la actividad filosófica consiste en deshacer incansablemente los nudos"*.

Es cierto, la obra de Baudelaire marca un giro en la historia de la modernidad. Pero ese giro no representa para nada la verdad percibida de la historia anterior. Al contrario, con el "*culto de lo nuevo*" la modernidad girando abstractamente, da la espalda a la historia y acaba por ser infiel a su proyecto original. Y esta es la infidelidad que conduce al abismo. El nombre de Auschwitz no se encuentra inscrito en la prolongación del racionalismo clásico más que por su impostura. No testimonia más que la perversión proveniente de la racionalidad. Sin duda alguna, la institucionalización del progreso científico y tecnológico, así como el de la racionalización de la vida que ella ha favorecido, ha conducido a la dimisión de los ciudadanos, en adelante apáticos, porque son incapaces de apropiarse del sentido de sus acciones.

Todo está apuntalando y reforzando las formas de vida, cada vez más fragmentadas, en sistemas independientes que, abandonado el poder en manos de los "*expertos*", terminaron por poner en peligro la esencia misma de la democracia; el espacio público de discusión que debe permitir a los ciudadanos participar personalmente en la toma de decisiones colectivas es abandonado, peor, no existe más. ¿Es necesario concluir que el "*proyecto*" de la modernidad ha fracasado? Según Habermas, no. "*Este proyecto está justamente inacabado, víctima de un extravío histórico donde conviene analizar los motivos filosóficos a la luz de su resultado desastroso*". No basta con comprobar esta evidencia de que la modernidad tecnológica disuelve los lazos sociales y contentarse con denunciar las ilusiones del progreso: importa descubrir la razón de esos efectos.

Esta razón sostiene precisamente cierta concepción de la racionalidad, la cual provino del paradigma del conocimiento de los objetos, después del siglo XVII, en lugar de inscribirse en aquél de la "*armonía entre sujetos capaces de hablar y de actuar, ahora olvidado*", dice Habermas. El pensador de la Escuela de Frankfurt trae a colación a Hegel, a Marx, a Derrida, a Foucault, e incluso a Heidegger para mostrar "*sus esfuerzos por demás meritorios*", por escapar de las aporías de la filosofía del sujeto soberano y que no pudieron ni supieron reconocer ese otro paradigma ni comprometer ahí su pensamiento, aún cuando todos, al menos a su manera, lo habían encontrado.

Ya estamos en el camino. Tomemos pues resueltamente la convocatoria y restauremos la dimensión comunicacional de la razón, hoy aplastada por su forma instrumental operativa; bebamos de las fuentes de las ciencias contemporáneas del lenguaje y nuevamente podremos poner en marcha, bajo bases sanas, el proyecto de la modernidad. En adelante, según Habermas, será posible resguardar la democracia de los daños con que la amenaza la tecnociencia y ceder a las nuevas tecnologías, al desarrollo del espacio público así restituido y reordenado. No se postula aquí, pues una defensa a ultranza del irracionalismo ni tampoco se desdeña la labor fructuosa de la razón. Lo que en el fondo se da es una suerte de horror metafísico a los cambios que ahora se nos imponen pues lo que ellos parecen hacer es un despojo de nuestra vida. Es el ritmo enfermizo del progreso lo que nos asusta y nos desconsuela, pero esto no significa que "*todo pasado haya sido mejor*". Porque es trivialmente cierto que muchas veces las venturas y horrores del progreso están inseparablemente vinculados, y otro tanto ocurre con los goces y miserias del tradicionalismo.

No obstante, la pregunta sigue siendo pertinaz por la indefinición misma de lo que mentamos cuando decimos modernidad. Pero ¿de qué se habla realmente cuando se habla de "*modernidad*"? ¿De un movimiento cultural contemporáneo? ¿De una época histórica que comienza en el siglo XVII? ¿Del espíritu de un tiempo determinado que comenzó en el siglo XIX? ¿De uno y otro? ¿De uno bajo la responsabilidad del otro? ¿Acaso uno está autorizado

para tratar la historia en términos de "*época*", es decir, de unidades discretas, cada una dotada de un principio espiritual que organizaría y mantendría la identidad? No hablemos más de Rimbaud ni de Baudelaire, pues la cuestión no es ya de un determinado estilo o de su descrédito u ocaso de las vanguardias artísticas, sino de algo más fundamental, porque confuso lo está todo en nuestros días, y no es de extrañar que traiga confusión a la filosofía quienes acuden a ella perturbados y en busca precisamente de una guía, de un consuelo que no encuentran en otros lados. Todas las grandes filosofías dejan unas cuantas verdades perdurables; pero estas verdades tienen que ser corregidas, pulidas o alteradas en cierto modo: la posteridad no las acepta en su formulación originaria. Por esto, lo que podría llamarse el triunfo de una filosofía, si se produce en vida de un autor, puede ser considerado por éste como una falsificación de su pensamiento.

Si bien el posmodernismo, como corriente de pensamiento, es manifiesto que arrastra mucha materia espúrea que enturbia el panorama actual de la filosofía, también es cierto que hay algo más que frivolidad en la popularidad creciente que ensancha su cauce. Porque una filosofía o una corriente de pensamiento no se populariza porque sí; su difusión más allá de los círculos esotéricos no es un hecho azaroso ni arbitrario: tiene sus razones hondas en una peculiar concordancia entre sus pensamientos y el ánimo de la gente que los recibe, los rebaten o los adoptan. Este es un hecho de relevancia histórica. La popularidad es una consecuencia de la actualidad.

La actualidad de una filosofía es una cualidad positiva que depende de su oportunidad histórica, o sea del suave enlace que establezca con las filosofías anteriores, de su presteza en plantear y resolver los problemas que éstas dejaron pendientes, de la agudeza y comprensión que muestre en señalar y abarcar los caracteres principales de la vida de su tiempo, en fin, de su tino en representar, indirecta pero eminentemente, ese tiempo suyo con su propia creación de pensamiento. Desde luego, la popularidad sería imposible sin la actualidad. La razón de actualidad es la que justifica la atención que se dedique a la posmodernidad, porque la confusión inherente a la popularidad exige

ciertas aclaraciones, sobre todo para eludir los riesgos que indudablemente presenta lo que podemos denominar como *la miseria de la modernidad* y esa "*condición*" (Lyotard), "*ruptura con el campo de lo estético del modernismo*" (Krauss y Crimp), el "*modo nuevo, 'esquizofrénico' de espacio y tiempo*" (Jameson y Baudrillard), o "*el declive de los mitos modernos del progreso y de la superioridad*" (Owens y Frampton) que envuelve la confusa noción de posmodernidad. Hay muchas clases de riesgos en esto del preguntar. El inherente a la filosofía misma se agrava en épocas como la nuestra, en que parece que lo hemos de empeñar todo a cada paso filosófico que damos. Cuando hay crisis de principios, todo paso es principal y ninguno puede darse confiando en la firmeza del paso anterior. El riesgo de las confusiones y del mal entender los pensamientos no es un mal menor pero más grave que las confusiones es el hecho de que el posmodernismo no proporcione en verdad principios, sino más bien, finales, postrimerías, aporías infranqueables.

Por ello no es fácil simplemente enunciar y actuar como si... la *filosofía moderna* fuese una filosofía "*superada*". Porque ¿desde qué altura del pensamiento podría dominarse las cumbres de la filosofía moderna? En rigor, no puede pensarse que el tiempo causa la muerte del pasado en cada acto presente. Si la historia no es un empobrecimiento inexorable, una progresiva acumulación de muertes, es difícil entonces pensar que la modernidad ha muerto, sólo por razón del tiempo transcurrido. Porque con el fin de esa modernidad termina algo más que esa misma modernidad, pues representa un cambio en la disposición humana frente al ser y al conocer. La única manera de concebir nuestra vida y nuestra historia como continuidades y de no seccionarlas en fases o momentos paralizados e inconexos, consiste precisamente en eliminar esa noción un poco romántica de la novedad absoluta. Cada momento presente está vinculado al pasado por lo que hay de pasado en el presente mismo.

Algo hay de común en el ambiente y es que el proyecto de modernidad es ahora profundamente problemático. La palabra *Modernus* apareció en el siglo V, en el Imperio agonizante, para calificar de manera confusa la era del final de

un mundo. En la Edad Media, el neologismo "*modernitas*" fue creado para designar la época en curso, en oposición a la "*Antigüedad*", y traducía la toma de conciencia de una ruptura histórica. De igual manera, los tiempos cristianos se consagraron como "*modernos*" en relación con los tiempos "*paganos*", mucho antes de que los racionalismos se considerasen también como "*modernos*" en relación con las ideologías holísticas. El término "*moderno*" apareció ya constantemente desde el siglo XIV, y designaba hasta el siglo XVIII a todo lo que se oponía a los "*Antiguos*", es decir, a la Antigüedad greco-romana. Con el movimiento de la Ilustración, y luego con la revolución industrial, el vocablo *modernidad* entraría a la lengua corriente, pero evolucionará profundamente, escindido entre dos significados, a la vez unidos y divergentes.

La modernidad remite, en primer lugar, a las nuevas concepciones emancipadoras del igualitarismo liberal, y más tarde de los socialismos; asimismo, el concepto nos lleva de la mano a la época de las ideologías que secularizaron al cristianismo, en oposición a las sociedades del Antiguo Régimen. En este sentido, el concepto de modernidad sigue en su evolución metamórfica a la concepción del mundo igualitario, pero será en este espacio ideológico preciso que aparecerá el concepto de *progresismo científico y técnico*, de naturaleza "*prometéica*", por lo tanto problemática, escindido entre una llamada al fin de la historia en el bienestar universal, y una concepción completamente nueva y dinámica del tiempo, dominada por la categoría del futuro. Algo se ha quebrantado y es el sentido del tiempo. En adelante el tiempo social se encontrará programado, sintetizado, reducido a lo inmediato. Baudrillard nos habla del "*perpetuo travelling del cambio por el cambio*". Con la modernidad "*lo instantáneo de vuelve hegemónico*". Todo se instala en el instante.

Es curioso que la trágica ironía del urbanismo modernista es que su triunfo ha contribuido a destruir la misma vida urbana que esperaba liberar[325]. Al achatamiento del paisaje urbano, el siglo actual también ha producido un achatamiento del pensamiento social. El pensamiento acerca de la vida moderna se ha polarizado en dos posiciones como las de Marinetti, Maiakovski y Le Corbusier hasta nuestros contemporáneos como McLuhan, para quienes todas las disonancias personales y sociales de la vida moderna pueden resolverse por medios tecnológicos y administrativos; todos los medios están a la mano y sólo se requieren de dirigentes, "expertos" que estén dispuestos a emplearlos. Por otro lado hombres como Pound, Eliot, Ellul, Foucault, Arendt y Marcuse, la totalidad de la vida moderna parece uniformemente vacía, estéril, monótona, "*unidimensional*", carente de posibilidades humanas: cualquier cosa sentida o percibida como libertad o belleza en realidad es únicamente una mera pantalla, un escenario que oculta una esclavitud y un horror más profundos.

Baudelaire, se quiera o no, es el inventor de ambas posiciones. Pero también en Baudelaire podemos encontrar algo que no se dio en la mayoría de sus sucesores: la voluntad de luchar hasta agotar sus energías con las complejidades y contradicciones de la vida moderna, de encontrarse y crearse en medio de la angustia y la belleza de su caos en movimiento.

Pero lo grave el hecho de que el tiempo personal es, también, él mismo víctima del mismo aplastamiento. Después de haber privilegiado la dimensión del progreso, la modernidad parece confundirse con lo inmediato; es el reverso mismo de la duración histórica. Edgar Morin comenta con acritud que "*El presente está perdido. El planeta vive, titubea, se voltea, hipea regularmente. Todo se hace y se vive a plazos cortos*".

Es la prefiguración del futuro la que se muestra como garante de la modernidad. El futuro se ha convertido en un tiempo social y por primera vez

[325] Como fue el caso de Le Corbusier quien soñaba con una ultramodernidad que pudiera cicatrizar las heridas de la ciudad moderna. Más típico del movimiento modernista que en la arquitectura era un

en la historia de los hombres el futuro tiene más peso que el pasado y que el presente. La influencia de lo que aún no es, todavía supera a aquello que fue. La historia funciona en adelante al revés: nuestro presente se origina en el futuro. El presente ya no se distingue entonces del pasado, sino del futuro; la esencia del tiempo ya no es la *memoria*, esta categoría estable, sino el porvenir dinámico, incesante. Hay pues una oscilación de la conciencia colectiva del tiempo que viene a fortalecer el progresismo del sentido de la historia, en tanto que subestima el pasado, la memoria y la tradición, reforzando así, por un lado, una percepción lineal del tiempo y, por el otro, contradiciéndolo, puesto que al romper toda referencia comparativa con el pasado, ya no lo desvaloriza más y puede transformarlo en entidad inmemorial, es decir, "*en tradición*", tradición desembarazada del sometimiento a una visión segmentaria del tiempo histórico, por el hecho de la unicidad que le confiere la categoría de lo futuro.

Los procedimientos se vuelven fines en sí mismos, escapando a todo control humano. La modernidad, partiendo con un paso ligero, ha cumplido muy bien su proyecto. El poder de lo racional se ha cambiado en poder bruto y se vuelve contra la racionalidad misma; el poder que se creía haber conquistado sobre todas las cosas se revela puro impoder. Aparte del contenido teórico de sus obras, son las declaraciones reiteradas de los modernos las que reclaman ahora una consideración filosófica. La fe en el porvenir, su carácter emancipador del hombre, su culto a la razón, el dominio del hombre sobre la naturaleza y, sobre todo, el carácter lineal, ascendente y progresivo del proceso histórico en el que lo viejo cede su paso a lo nuevo, pudieran ocultar una radical inseguridad en el hecho de su misma insistencia. A grandes trazos, podríamos decir que éstos eran los rasgos distintivos de la modernidad. La integración de los grandes sistemas no dependía de un factor extrínseco. *Las obras del pensamiento moderno constituyen un proceso caracterizado por esa intención compartida, deliberada y expresa de terminar con el mismo proceso,* produciendo en la filosofía novedades radicales y definitivas, aunque lo

---

intenso e indiscriminado odio a la ciudad y un ferviente deseo de que la planificación y el diseño

paradójico fuese que se declaraban a sí mismos autores de revoluciones sucesivas e incompatibles.

La razón confiada en los éxitos de las ciencias fisico-matemáticas, instala en la conciencia del hombre un insaciable apetito de dominio, el cual es llevado hacia nuevos campos de investigación. Este afán de dominio, por ejemplo, que apareció en la época moderna fue sin duda distinto del tradicional afán de dominio. En la época moderna por primera vez el hombre pensó que la naturaleza podía ser el objeto de su afán de poder, y que la participación de todos en el dominio de la naturaleza podía convertir ese afán en fuerza aglutinante, en base universal de toda praxis. Todas las ciencias se encuentran afectadas, reformadas, estimuladas. Pero según el programa de la modernidad, la expansión ilimitada de ese proceso no tardaría en trastornar las técnicas, hasta ese momento rutinario. Su eficacia aumentaría a medida en que ellas beneficiaran la precisión racional.

Los enciclopedistas llevarían ese movimiento a su paroxismo y sacarían de ahí las consecuencias sociales, divulgando los conocimientos, que sustituían a los secretos de manufactura empírica; codificando, clasificando y ordenando los procedimientos, contribuyeron a romper las corporaciones y trastornaron el orden social e intelectual anterior. Pero nacen también y después proliferan, las técnicas de nuevo tipo, hijas ya no de la práctica secular de los agricultores y de los artesanos, sino de los progresos del conocimiento científico mismo. Convirtiéndose muy rápido en sistema, ellas se apoderaron de todas las esferas de la existencia. Un "*verdadero*" medio se creaba así y sería en adelante la única permanencia del hombre, a los ojos del cual la naturaleza tomaría, de golpe, una figura nostálgica. Un giro, un trastorno histórico se operó entonces, sellando de esta forma nuestro funesto destino.

La modernidad, parafraseando a Dominique Lecourt, ha escondido la vitalidad de una transformación optimista del mundo y las tendencias mortíferas de una ideología abstracta, que ha pretendido normalizar todo el planeta. Pero no

---

modernos pudieran destruirla.

habría que olvidar que el fuego de Prometeo es ambiguo: preside tanto el confort como endurece la espada. Los tiempos modernos rompieron el equilibrio entre la vida y el espíritu intelectual, como señaló Helmut Klages, y empujaron al racionalismo hasta el escepticismo y la pérdida del sentido. Pensadores como Condorcet aún tenía la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos, como bien apunta Habermas. El siglo XX ha demolido este optimismo.

La modernidad, según Heidegger, marca la asunción tanto del utilitarismo cuantitativo como del espíritu conservador de la seguridad, inaugurado por las doctrinas de la Ilustración y la filosofía liberal del interés individual. En realidad estas doctrinas progresistas han asumido la modernidad confundiéndola con la universalización de la razón discursiva y con la creencia de la perfectibilidad del mundo. Un cierto modernismo, de naturaleza entrópica, corresponde al proyecto del fin futuro de la política y de los conflictos, de secularización material de todo valor espiritual, digerido por lo tecno-económico y lo social. Esta modernidad, contra la que Nietzsche oponía su propia "no-contemporaneidad"; modernidad supuestamente opuesta a las edades oscuras del antiguo mundo en decadencia, esto es, el mundo de las desigualdades, de las feudalidades, de las fronteras de la miseria y de los conflictos.

Con esta visión lo moderno pudo asimilarse a lo "*mundial*", según palabras de Henri Lefebvre, o también confundirse con la decadencia de la función soberana, de naturaleza espiritual y religiosa - como observaron Nietzsche y Evola - en favor de una concepción de poder, atravesada por una voluntad de poder impulsiva y mercantil que toma la forma ramplona de un "*deseo de dominación*", cuya legitimación radica en la adulación demagógica, desprovista de sentido, de perspectiva histórica y de interioridad.

Los tiempos modernos, tal como mostraron Heidegger y Weber, señalan la conjunción de una dominación brutal y anónima de naturaleza burocrática sobre los hombres, y el fin de todo imperio sobre uno mismo. La extensión de

lo físico, de lo económico y del individualismo hedónico, como señala Lipovetsky, se corresponde en la modernidad con el ocaso de lo histórico, de lo religioso y de lo íntimo. Esta patogénesis de la modernidad social e ideológica nos impide sucumbir al fetichismo de lo moderno. Esta desconfianza en el modernismo contemporáneo parece tanto más justificada cuanto que éste último se resuelve contra la modernidad misma, contra su dinámica futurista.

La obsesión de lo "*nuevo*", la evanescencia de las modas (Lipovetsky), las desilusiones del progresismo a la vista de los resultados contemporáneos, empuja a las mentalidades a dedicarse al culto de lo "*actual*" como señala Baudrillard. El destino de las ideologías modernistas es llegar a combatir la modernidad, en lo que ésta tiene de tentación de hacer la historia, incluso de reconsagración del pasado en el futuro. La modernidad, partiendo con un paso ligero, ha cumplido muy bien su proyecto. El poder de lo racional se ha cambiado en poder bruto y se vuelve contra la racionalidad misma; el poder que se creía haber conquistado sobre todas las cosas se revela puro impoder, sobre todo respecto de la tecnociencia.

La llamada tecnociencia y su expansión planetaria, a la que han dedicado estudios autores como Marx, Weber, Marcuse, Habermas y el propio Heidegger, plantea que hay una fusión entre técnica y ciencia, cuyo lazo de unión radica en los grandes equipamientos que en la física se han producido en los últimos años y cuyos resultados se han vistos favorecidos por el auge en las tecnologías. De hecho podríamos decir que no hay astrofísica sin potentes aceleradores de partículas, sin telescopios gigantes ni computadoras que arrasan con toda noción humana de tiempo. De igual forma, las investigaciones trabajan sobre fenómenos experimentalmente producidos y controlados. Por ello podemos asegurar que la sociedad científica está íntima e indisociablemente ligada a la sociedad técnica. Bachelard ya había apuntado esas evidencias con una palabra paródica y polémica: "*fenomenotecnia*", la cual apuntaba a la producción artificial de fenómenos naturales, sometidos a la investigación teórica. Pero la expresión tecnociencia induce a pensar más

hondamente: coloca a la técnica al frente de la ciencia y desarrolla una tesis epistemológica. Jaques Ellul escribió hace ya muchos años*: "Es, en efecto, la última palabra: la ciencia ha devenido un medio de la técnica*". Hoy reitera su juicio agravándolo: "*la ciencia, ya sea que se trate de descubrimientos espaciales, de estructuras moleculares, de efectos de desarrollo químico e incluso matemático..., no puede progresar más que por mejoramientos técnicos. Todo progreso de la ciencia actual en biología, en química, en física, astrofísica, microfísica (y relativamente en medicina) depende exclusivamente del equipamiento técnico*".

Todo el saber, sin omisiones ni reservas, está convocado a dar provecho inmediato y tangible, así lo demanda ese supremo interés humanista, esa "*salvación de la humanidad*" que nos impele hacia la posición de dominadores del mundo. Pero si esta demanda es ineludible, ya no hay dominación, ni hay humanismo: el dominador pasa a ser el dominado. Cuantas veces se ha promovido la idea de dominio, se ha podido probar con hechos que era posible centrar la vida en otra idea. Lo sofístico del caso no consiste, ciertamente, en ese dominio de la realidad natural, que siempre ha sido y será indispensable para vivir, y que en definitiva resulta un poco absurdo. La idea del *homo faber* no es la más sutil de las ideas del hombre, ni los hombres dan lo mejor de sí mismos cuando encarnan solamente esa idea.

Nuestro momento histórico nos plantea un problema mucho más sutil y más fino, incluso cuando disminuye esa lucidez que siempre tuvo. Lo que ahora hace es dar pretextos para la satisfacción. La variedad en los grandes productos de la tecnología le sirve para realzar la idea del *homo faber* y con ella reaparece la vieja noción de progreso histórico, pero si la historia no fuese más que la evolución de los medios de vida, es manifiesto que la moderna tecnología sería un progreso.

En la ingenua satisfacción que nos causa tal progreso olvidamos que aquella actividad pragmática solía juzgarse inferior porque atañía a lo meramente necesario. Así lo creímos mucho tiempo, tal vez porque lo necesario era lo consabido. Los actos libres son siernpre inesperados. Los inventos

tecnológicos también son actos libres, pero no nos sorprenden si son inventos prácticos y acaban por fatigarnos, más que por su misma profusión, por su monotonía, por la uniformidad de su fin: todos buscan lo mismo, un único fin.
Por ello, es necesario analizar esta noción para advertir los efectos de este movimiento que se inició de manera casi revolucionaria con Bacon y Descartes. La expresión tecnociencia es portadora de una tesis central de índole epistemológica y que es evidentemente decisiva: para que la fusión entre la ciencia y la técnica pueda darse es necesario que exista una cierta afinidad. Un adjetivo magníficamente equívoco sirve aquí porque condensa el vocabulario del trabajo, la obra, el cálculo y la interpretación de la naturaleza: "*operatoria*". La razón "*operatoria*", se dice, está en las ciencias modernas. Como tal, dispone de los objetos de tal manera que sean controlables y transformables por ella misma. Ahora bien, ¿qué hace la técnica sino manipular los objetos reales para someterlos a nuestros fines? ¿Para nuestros fines? ¿Cuáles fines? Ahora podemos advertir que la extensión de ese reinado de la "*operatoria*" al conjunto de las actividades humanas ha resultado lamentable.
Las ciencias dominantes, las más vinculadas a la tecnología, pueden cultivarse con provecho atendiendo solamente a la información de última hora, en un completo desconocimiento de su línea histórica, la intención se dirige hacia los resultados inmediatos. Por ello, el desarrollo de la tecnología nos acostumbra insensiblemente a vivir sin el soporte del pasado, y contribuye así a una desorientación cuya causa principal es la velocidad y cuyo efecto principal es la desarticulación de la estructura temporal de nuestro ser: no podemos saber qué es lo que nos sucede cuando nos suceden tantas cosas a la vez. Se diría que con la proliferación de novedades nuestra propia vida no deja huella en nosotros. Nuestras experiencias se borran con la misma celeridad con que desaparecen las novedades de ayer y por ello, lo que está por venir ya no es nuestro porvenir, es algo que sobreviene. Aquí lo que se pierde es algo que atañe al hombre, es el sentido de la continuidad y de la estabilidad inherentes a la medida del tiempo vital.

Como quiera que sea, la ciencia y la técnica moderna *"mantienen el lugar de las ideologías"*. No forman una nueva ideología, puesto que su cualidad consiste en negar la existencia misma de una esfera ideológica, sin embargo, la cascada de consecuencias sociales de esta conciencia tecnocrática que gira alrededor de la tecnociencia es impresionante: despolitizan a la gran masa, destruyen el espacio público de discusión, amenaza constantemente a la democracia que, aun respetada en las formas, pierde de hecho su contenido viviente para convertirse en práctica publicitaria, plebiscitaria y espectacular de la política, porque lo que se tiende es a instalar a la técnica como modo de legitimación de la dominación social y política.

El objetivo es claro y ostentoso: terminar con las visiones tradicionales del mundo y plantear respuestas técnicamente tratadas a las preguntas prácticas que surgen del todo de la existencia. Como quiera que sea, podríamos decir que el privilegio concedido a la modernidad, en sus diferentes formas y en sus múltiples vertientes en todos los campos, fue lo que propició que hoy se nos apareciera como la ubicación dominante en lo que respecta a las estrategias modernas que a fuerza de generar ilusiones, expectativas, sueños, esperanzas de un futuro promisorio, así como dinamizar el potencial utópico del que nos hablara Bloch, descubrió, al fin, que la fantasía y la ingenuidad perversa también le eran propias.

III. 1 La técnica y el extravío

...La revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el único válido y practicado... Entonces el hombre habría negado y arrojado de sí lo que tiene de más propio, a saber: que es un ser que reflexiona.

M. Heidegger

Somos plantas - nos guste o no admitirlo - que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar frutos.

J.P. Hebel

Existen ciertos indicios o, mejor, una *Zeitgeist* que nos posibilita a entender la posición y "*propuesta*" heideggeriana respecto de la técnica. Desde luego, no es nuestra intención resaltar aspectos económicos, políticos o sociales que induzcan a pensar que el tema es resultado de una fuerte oposición al mecanisismo u otros agentes externos. Pero sí, entender cuál era el *Zeitgeist* que dominaba en el tiempo en que apareció la obra que revolucionó el pensar. Porque es indudable que Heidegger no dejó de pensar, a su manera, en la crisis

profunda de la que Alemania fue protagonista y en la que se encontró de manera singular y que se expresó en el pensamiento de Heidegger[326].

La Primera Guerra Mundial, la Revolución de noviembre de 1918, los asesinatos políticos, el golpe de estado de Kapp y otras tentativas de subversión, la derrota y el tratado Versalles, la ocupación del Ruhr por los franceses y las amputaciones territoriales que exasperan las conciencias del *Deutschtum* como comunidad de lengua y de sangre, la enorme inflación que, como todas afecta sobremanera al *Mittelstand*, el periodo breve de prosperidad que introduce brutalmente la obsesión de la técnica y de la racionalización del trabajo y, por último, la gran depresión de 1929, constituyen otros tantos acontecimientos que aportan cada uno su parte al patrimonio de experiencias traumatizantes, apropiadas para marcar de forma duradera, la visión del mundo de toda una generación de intelectuales.

Todas estas expresiones se encuentran de manera eufemística en un incontable número de discursos sobre la "*era de las masas*", y de la "*técnica*", tanto en la pintura como en la poesía, en el cine expresionista y en esa suerte de desenlace paroxístico y patético de un movimiento comenzado en la Viena de fin de siglo que conformó lo que se ha denominado la "*cultura de Weimar*", atormentada por la "*enfermedad de la civilización*", como la llamó un finisecular como Freud. Todo un conjunto de aperos que, sin duda condujo a una suerte de fascinación por la guerra y por la muerte y a una revuelta contra la civilización tecnificada[327].

---

[326] En este punto se hace necesaria la lectura de un libro que recientemente se ha publicado y que, a mi modo de ver, resulta una lectura indispensable en el descubrimiento de ese *Zeitgeist* que prevaleció durante un periodo tan breve como fue el de 1900-1929, pero que creó las pautas de un pensar que arribaría al siglo XX!. Vid., Gil Villegas, Francisco, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, FCE y Colegio de México, 1996. Desde luego, creo que una de las aportaciones más lúcidas de este libro y una de sus bondades, entre otras, radica en sacar a la luz los enormes aportes de un pensador como Simmel, "*fuente compartida*" y *"por ser éste la más evidente encarnación del Zeitgeist para la generación de 1914 en Alemania*". De indiscutible factura, esta investigación aporta un sinnúmero de consideraciones, todas sumamente valiosas para un análisis subsecuente del pensamiento heideggeriano, en la medida en que la obra se detiene en la génesis de *Sein und Zeit*.

[327] Sin duda, la producción intelectual de la Escuela de Frankfurt (por ejemplo en su utilización del concepto de alienación, palabra clave del tiempo aunque empleada como sinónimo de "*desarraigo*") estuvo sumamente influenciada por ese ambiente, por ese *Zeitgeist* que se combinó con la

Es en este contexto donde se desarrolla una suerte de *Stimmung* colectivo que poco a poco impregna a la burguesía cultivada. Ahora bien, es ciertamente difícil señalar si esta vulgata metafísico-política es la vulgarización de teorías económicas o filosóficas o si creer que es el producto de una reinvención autónoma. Por ejemplo, Spengler se nos aparece como un vulgarizador de Sombart y Spann, a su vez aparece vulgarizado por un movimiento de profesores jóvenes que fue denominado "*Movimiento de jóvenes*" que llaman al fin de la "*alienación*"[328].

Como quiera que sea, este confuso discurso sincrético, del cual se pueden apreciar varias de las posiciones que Heidegger renombrará más tarde, no es sino la objetivación imprecisa y sin vigor de esa *Stimmung* colectiva cuyos portavoces no son ellos mismos sino tan sólo unos ecos. Pues en ellos se advierte también un conjunto de voces literarias de los que se hacen eco como son Kierkeggard, Dostoievsky, Tostoi, Nietzsche, entre otros, pero también hay las influencias de Othmar Spann cuyo preconizado "*nuevo romanticismo*" ejerce influencia hasta su muerte en 1927, fecha de aparición de *Sein und Zeit*; hay, al igual, todos los historiadores que dan de los antiguos germánicos una visión dominada por la teoría racista que Houston S. Chamberlain sacaba de la lectura de la *Germania* de Tácito; los novelistas *völkisch* en particular a lo que se llama *Heimatkunde*, la exaltación del terruño y la denominada *Blubo-*

---

megalomanía y locura de una Alemania que no tuvo reparos en exaltar su antisemitismo largamente decantado y que, en Alemania, tuvo un auge notorio "*Uno de los antisemitas con más influencia en el siglo XIX fue sin duda Theodor Fritsch (1852-1933), quien publicó el "Catecismo Antisemítico" y que en año de 1937 llevaba ya cuarenta y un ediciones. Ahí describía los "Nuevos Diez Mandamientos" que, en el tercero señalaba "Permanecerás con tu sangre pura. Considera un pecado el envenenar la noble raza aria mezclándola con sangre judía"* ; más aún, "*las citadas especulaciones, originadas en Alemania a principio del siglo XIX, también obtuvieron gran éxito en Francia en donde autores del "Arrianismo" como Michelet, Nerval y Proudhon se ocuparían del concepto de raza y con el cual se oponían al concepto de Providencia Divina o incluso a la idea de Progreso que era una noción racional sustituta de la Providencia y servía como una explicación causal y universal del sistema histórico dando un sentido y orientación a la acción humana*" Vid., Cover Van Putten, Diana, *Trastorno por estrés postraumático. El caso de algunos de los sobrevivientes del Holocausto nazi residentes en México.* Tesis de licenciatura de la Universidad Iberoamericana, 1996, Pp. 133-134.

[328] Esta es una de las palabras claves del tiempo, pero que era empleada como sinónimo de "*desarraigo*" y que llamaba al arraigo o arraigamiento a la tierra natal, al pueblo, a la naturaleza y que, a su vez, denuncian la tiranía del intelecto y del racionalismo, sordo a las voces amistosas de la naturaleza; a su vez, predican el retorno a la cultura y a la interioridad, es decir, a la ruptura con la persecución burguesa materialista y vulgar, del confort y el provecho.

Literatur (de *Blut und Boden*, la sangre y la tierra) que glorifica la vida provinciana, la naturaleza y el retorno a ella; existen también los círculos esotéricos tales como los cósmicos de Klages y Schuler y todas las formas imaginables de la búsqueda de experiencias espirituales[329].

Estas innumerables fuentes, que de todas partes brotan, enseñan la fundamental propiedad de una configuración ideológica hecha de palabras que funcionan como exclamaciones de indignación y de temas *demi savants*. Ya nos lo hace ver un Spengler bien ubicado para sentir y presentir ese cambio del humor colectivo, con el cual evoca con exactitud esa atmósfera ideológica: "*Comienza el pensamiento fáustico a experimentar la náusea de las máquinas. Se propaga una lasitud, una especie de pacifismo en la lucha contra la Naturaleza. Unos hombres retornan hacia modos de vida más simples y más cercanos de ella; dedican su tiempo a los deportes más bien que a las experiencias técnicas. Las grandes ciudades se vuelven odiosas para ellos y aspiran a evadirse de la abrumadora opresión de los hechos sin alma, de la atmósfera rígida y glacial de la organización técnica. Y precisamente son los talentos poderosos y creadores que dan así las espaldas a los problemas prácticos y a las ciencias para ir hacia las especulaciones desinteresadas. El ocultismo y el espiritismo, las filosofías indias, la curiosidad metafísica bajo el manto cristiano o pagano, que todos eran objeto de desprecio en la época de Darwin, hoy en día conocen su renacimiento. Es el espíritu de Roma en el siglo de Augusto. Hastiados de la vida, los hombres huyen de la civilización y buscan refugio en países donde subsisten una vida y unas condiciones primitivas, en el vagabundeo, en el suicidio*"[330].

Ernst Troeltsch presenta la misma intuición global de ese sistema de actitudes, pero desde un punto de vista mucho más objetivo. Él nota la espera de una suerte de "*síntesis*", de sistema, de *Weltanschaaung* y de juicios de valor, la necesidad de una inmediatez y de una interioridad renovadas, de una nueva

[329] Véase a Mosse, George L., *The crisis of German Ideology*, Nueva York, The Universal Library, Grosset and Dunlap, 1964, Pp. 149-170.
[330] Spengler, O., *L'homme et la technique*, Paris Gallimard, 1958, Pp. 147-148.

aristocracia intelectual y espiritual para contrabalancear el racionalismo, la nivelación democrática y la vacuidad espiritual del marxismo, la hostilidad con respecto a la matematización y a la mecanización de toda la filosofía europea desde Galileo y Descartes, el rechazo a la concepción evolucionista y de toda afirmación crítica, de todo método exacto y de todo rigor del pensamiento y de investigación.

Las declaraciones de universitarios como Sombart, Edgar Salin, Carl Schmitt, Othmar Spann o de ensayistas como Möller van den Bruck o Spengler, Ernst Jünger y Ernst Niekisch, y las variantes innumerables de la ideología conservadora o "*revolución conservadora*" que los profesores alemanes cotidianamente producen en sus clases, sus discursos y ensayos, son para Heidegger, como él para ellos y como son los unos para los otros, unos objetos de pensamiento, pero de una especie del todo particular, puesto que representan una objetivación aproximada de sus propios humores éticos políticos. Para dar una idea de estos encuentros temáticos pensemos tan sólo en Spengler quien en su libro *El hombre y la Técnica*[331] condensa la substancia ideológica de la *Decadencia de Occidente*: "*La denuncia de las teorías plebeyas del racionalismo, del liberalismo y del socialismo encuentran su centro en la crítica del optimismo trivial*", "*de la fe en el progreso técnico*" y de "*las esperanzas progresistas*", descritas en un lenguaje casi heideggeriano como la fuga de la verdad de la existencia humana como "*fugacidad*", "*nacimiento*" y "*decaimiento*": significativo es que en este contexto se hayan desarrollado, aunque bajo una rudimentaria forma, los temas de la conciencia decidida de la muerte y de la inquietud, "*proyección de una misión mental en el futuro*" y "*preocupación por lo que seremos*" como rasgos distintivos del ser humano. La crítica de la ciencia fáustica, mero "*mito*", pero "*fundado*" en una "*hipótesis pragmática*" que "*no tiene por fin abrazar y descubrir los secretos del universo, sino volverlos utilizables a fines determinados*", y de la voluntad diabólica de dominación sobre la naturaleza que conducen a la "*creencia en la*

[331] Spengler, O., *op.cit.*, passim. Todas las citas hechas aquí se toman de este libro.

técnica", "*verdadera religión materialista*" se acaba en la evocación apocalíptica (que anuncia Heidegger en *La esencia de la técnica*), de la dominación del hombre por la técnica, de la "*mecanización del mundo*".

Pero otro tanto podemos decir de Jünger, este anarquista conservador, héroe de la gran guerra inspirado en Sorel y Spengler, quien exaltara la guerra, la técnica y la "*movilización total*" y buscara una concepción auténticamente alemana de la libertad no en los principios de una *Aufklärung* sino en una responsabilidad "*alemana*" y un orden alemán, quien denunciara el racionalismo y el deseo burgués de seguridad para celebrar el arte de vivir como un arte de combatir y de morir se manifiesta en el *Tratado de un Rebelde*[332], cuya manifestación menos ambiciosa y más transparente que *Der Arbeiter*[333], se organiza en torno a un conjunto de oposiciones que tienen por centro la antítesis entre el obrero, aparentemente heroizado por la alegoría, y el rebelde: el primero representa "*el principio técnico*", reducido *por "la técnica, lo colectivo, lo típico*" al estado plenamente automático, "*sometido a la esclavitud de la técnica y de la ciencia y el confort y de los impulsos recibidos*"[334], en resumen, al hombre cualquiera, "*un número*", cuya adición mecánica, puramente estadística, produce las masas, es decir, "*las potencias colectivas*" de los "*bajos fondos*". Frente a este negativo producto de todos los determinismos de la civilización tecnicista, el rebelde, el poeta, el único, el jefe, cuyo reino es ese lugar de la libertad, "*llamado el bosque*", ese bosque al que se llega en una marcha azarosa que no solamente conduce fuera de los trillados caminos sino más allá de las fronteras de la meditación, una suerte de *Holzwege*.

---

[332] Jünger, E., *Traité du rebelle*, Ed., du Rocher, Mónaco, 1957-1958.

[333] Jünger, E., *El trabajador*, ed., Tusquets, 2ª ed., Barcelona, 1993. No deja de ser significativo que Heidegger hubiera trabajado en un seminario este libro. Más aún cuando Jünger agregaría en el prólogo a la edición de 1963 unas palabras por demás enigmáticas para su tiempo y totalmente esclarecedoras para el nuestro:"Esta obra sobre el trabajador apareció en 1932, una fecha en la cual no quedaban ya dudas ni acerca de la insostenibilidad de las cosas viejas ni acerca del surgimiento de fuerzas nuevas. El libro representó –y representa- la tentativa de alcanzar un punto tal que desde él fuera posible no sólo captar los acontecimientos en su carácter plural y antitético, sino también saludarlos, no obstante su peligrosidad". P. 11.

[334] *Ibidem.*, pp. 23-37.

No es mi intención demorarme en este u otros aspectos del *Zeitgeist*, creo que es suficiente lo dicho para advertir que la temática heideggeriana responde a éste y a otros estímulos, pero que en modo alguno se reduce a ellos. Porque la cuestión de la técnica, para Heidegger, esencialmente forma parte de la metafísica. Éste no es un tema marginal dentro del conjunto de las obras del pensador de la Selva Negra, sino que es y pertenece a la esencia del ser. Heidegger ve a la técnica como expresión de la voluntad de dominio. La visión técnica de la realidad no es sino la forma concreta como aparece en nuestro tiempo la esencia de todo ente en cuanto voluntad de poder. La visión técnica del mundo *es la consumación de la metafísica de la voluntad de poder*, lo mismo que ésta era la consumación de la metafísica occidental, lo cual significa que la técnica es el máximo oscurecimiento y olvido del ser por parte del hombre; en el mundo técnicamente configurado el ser queda relegado al olvido y este olvido mismo es olvidado, es decir, esa ausencia del ser no es experimentada como tal, sino como una liberación y un enriquecimiento.

La técnica, en el fondo, en su esencia, es un destino de esa historia del ser que se llama metafísica[335]. Al menos así la había definido hasta el momento de escribir "*La época de la imagen del mundo*", en donde hace descansar todos los rasgos esenciales de esa época en la metafísica.

Ahí mismo Heidegger ya había definido a la metafísica moderna como una visión "*técnica*" de la realidad, es decir, la realidad como "*objeto*" para un "*sujeto*", *de tal manera que sea perfectamente dominable por éste*; lo que ahí se denomina como visión matemática de la realidad. Lo matemático, en sentido estricto no es sino una consecuencia de la concepción matemática de la realidad en donde la razón apela a la medida numérica porque por ella se hace la realidad máximamente transparente como objeto y manejable por el sujeto humano. La técnica no nace de las matemáticas, sino, al contrario, las matemáticas y toda la ciencia moderna, incluso, para Heidegger, las ciencias

[335] ÜH., pp. 27-28.

históricas "*pertenecen al ámbito de la esencia de la técnica moderna y solamente a él*".[336]

De hecho, en esta obra, Heidegger había señalado que "*Sin duda, nosotros los modernos, hemos actuado demasiado y pensado muy poco, por siglos*"[337], esta frase tan paradójica, tan inopinada, tan intempestiva como esta otra, que provocó un escándalo "*La ciencia no piensa*", la cual habría de entenderse en el sentido en que la esencia del olvido es el olvido del olvido, puesto que cuando se sabe que se ha olvidado, aún no se ha olvidado del todo. "*La ciencia no piensa*", es una proposición más que provocadora, explicativa, porque pensar y explicar son dos cosas distintas y discrepantes, precisadas la una por la otra. Explicar es reducir todo a un proyecto general que sigue siendo, al cabo, lo que Heidegger llama a veces, "*el proyecto matemático de la naturaleza*". De cuanto está ante mí, no quiero saber nada que no sea formulable matemáticamente.

Si bien no todo se reduce unilateralmente a este proyecto, permanece no obstante inmanente a todo, porque es el ideal de la explicación científica, ideal según el cual todo converge en un solo punto, en un punto único: conocer es medir. La ciencia moderna, por tanto, como muy bien lo había dicho Bergson, es "*hija de las matemáticas*". Que esta filiación se haya complicado hasta el punto de que la explicación no es siquiera inmediatamente matemática, como se puede observar en la biología y, mejor aún, en la historia, o cuando Marx enuncia como "*tendencial*" la ley de la baja de la tasa de ganancia, esas son cosas que no deben de engañarnos.

Aún cuando el saber científico no culmina en un cálculo, en el sentido matemático del término, de todas maneras, dice Heidegger, en él "*impone su yugo el reino exclusivo del cálculo, con mayor rigor aún por cuanto ya no necesita siquiera usar el número*". Ante su objeto, la única salida que tiene la ciencia es calcular algo de una manera u otra.

---

[336] WHD., p. 49.
[337] *Ibidem*. p. 65.

El pensamiento que calcula, dice Heidegger, se rige por el esquema que ya citaba en *Sein und Zeit*: *Wenn... so*, "*si... entonces*". "*Si no ataco al Zar*, decía Napoleón, *entonces mi bloque continental se viene a menos...*", y Voltaire: "*Si Dios no existiera, ¡habría que inventarlo!*". Podría decirse que el cálculo matemático, por su parte, no es más que una restricción ideal del espíritu de cálculo que sostiene de cabo a rabo a la empresa científica.

La pregunta es, entonces, si existe una alternativa rigurosa entre pensar y calcular, entre pensar y contar. En rigor, no del todo. Si para la ciencia no hay nada en el ente que no sea determinable siguiendo el hilo de un cálculo matemático, ello no significa de ningún modo que el proyecto de calcularlo todo sea, a su vez, resultado del cálculo. De la misma manera que, en el siglo XVII, Galileo y luego Descartes postulan, no como "*resultado de un cálculo*", sino como resultado de una decisión filosófica, que en la naturaleza todo es calculable matemáticamente.

Aquí, tanto Galileo como Descartes, piensan como filósofos que son, y sólo a partir de ahí se dedican a cálculos de los cuales resulta, por ejemplo, para Galileo, en el caso de la caída de los cuerpos, la proporcionalidad entre la velocidad y el tiempo de caída. El cálculo de Descartes, por su parte, se niega a ver en ello más que una aproximación, que Galileo extrapola. Cuando en *Il Saggiatore*, Galileo afirma que es imposible comprender lo que está escrito en el libro del mundo sin conocer la lengua matemática, vale preguntarse si es ésta una proposición matemática. Pues no. No existe un teorema o un axioma que diga que la lengua en que está escrita la naturaleza es la lengua matemática. Esto es como aquello que señala Heidegger: *ein Satz ins Sein* "*un salto en el ser*".

Descartes había dicho que "*la naturaleza obra en todo matemáticamente*", lo cual es equivalente. Son proposiciones hechas por un filósofo y no proposiciones dadas por un físico. Por ello es que para Heidegger, pese a que ellos son quienes dan su asiento a la técnica o a la matematización del mundo, *piensan*, pero no lo hace así la ciencia con que obran, ella solamente calcula. Tan sólo dos siglos más tarde, cuando el pensamiento de Galileo y Descartes

se ha dejado eclipsar por la extensión de los resultados que la ciencia autoriza, ésta termina imaginándose que "*piensa*" cuando no hace sino calcular. La confusión, que es el rasgo más característico de nuestra época, se llama "*positivismo*". Todos los hombres de ciencia, hoy en día, para Heidegger, son positivistas y razonan como tales y por ello la filosofía que todos profesan es la idolatría del cálculo científico.

Mientras Galileo y Descartes estaban ahítos de filosofía, los modernos los contemplan y dicen: ¿para qué necesitamos filosofía? Nunca el olvido de lo esencial ha sido tan descarnado ni tan brutal. Como consecuencia, la ciencia funciona por su cuenta y sólo se necesita a sí misma para funcionar, mientras se crean sociedades que "*tejidas por las ciencias, viviendo de sus productos, han llegado a depender de ella como un toxicómano de su droga*"[338].

El problema está en saber si cabe desintoxicarse de la ciencia sin anular el pensamiento. ¿Tenemos que aprender a regresar desde ese alto grado de intoxicación por la ciencia y la virulencia del cálculo al pensamiento de Descartes y Galileo? Porque la intoxicación moderna se origina en el pensamiento. Ciertamente, debemos volver a ese pensamiento.

Sin embargo, basta con ese *retour amont*, ese "*regreso río arriba*", como dice René Char en uno de los poemas elogiados por Heidegger en el *seminario de Thor*, para volvernos verdaderamente pensantes? ¿O bien será preciso admitir que, una vez descubierto el proyecto filosófico que fue el de los iniciadores de la edad moderna, la pregunta tendría que formularse de nuevo? Lo anterior se convierte en la pregunta siguiente: ¿por qué precisamente ese proyecto? Hoy en día, la respuesta parece ser evidente y es tan ingenua como el positivismo que mencionamos. Aún se escucha decir que el proyecto científico se impone porque es "*más verdadero*". Esta afirmación implica, sin duda, un giro extraordinario, una fuga de sentido, un disparate.

¿Es la lectura matemática del ente, que consiste, al decir de Kant, "*en deletrear fenómenos en él*", acaso más verdadera que su lectura griega, de la cual da un

impresionante modelo la *Física* de Aristóteles? Koyré podría señalar que el modelo de Aristóteles es un modelo caduco, añadiendo líneas arriba, "*irremediablemente caduco*". Heidegger quien no podría compartir semejante insensatez dice que la aprehensión moderna del ente, en el marco de un proyecto matemático de la naturaleza es lo más verdadero que los griegos lograron pensar del ente. Por tanto si queremos entender algo de la esencia de la ciencia moderna, concluye Heidegger, debemos ante todo librarnos del lugar común que consiste en diferenciar la ciencia moderna del saber antiguo por una simple diferencia de grado en la óptica de un progreso.

La ciencia moderna no es más verdadera que el saber antiguo, es verdadera de otro modo, en el sentido de la verdad mudada en certeza. Esta mutación se refleja en toda la historia occidental. La decisión filosófica de Descartes y de Galileo, que inaugura la edad moderna, no es transparente del todo a sí misma. Lo importante es volver a descubrir la dimensión en que se mueve el pensamiento de Descartes y Galileo, por ello, decir que volver a ellos no es suficiente, Si la ciencia no piensa, el pensamiento de quienes fueron los iniciadores de nuestro mundo moderno, como mundo de la ciencia, sólo es pensante a medias. Ser pensante significa ir más allá de Descartes o, mejor, "*río arriba*" con respecto a él. Lo cual indica hasta qué punto la ciencia no piensa, pues sin saberlo, ella sólo se instrumenta a partir de Descartes y ni siquiera lo ve a él.

Por otro lado, si nos detuviéramos un poco en nuestro recorrido, podríamos advertir que lo que se ha reconocido como la ganancia que representó para el pensamiento y para la moral el movimiento renacentista quedó invalidada por el racionalismo cartesiano. La razón tenía que imponer un principio uniforme a esa diversidad de las acciones humanas. La razón, para poder explicar la tentativa renacentista hubiera tenido que renunciar a todas sus prerrogativas, negándose a sí misma al descender al terreno de lo particular abandonando las altas cumbres de lo universal. La unidad genérica, en tanto mecánica de los

[138] Monod, J., *Azar y Necesidad*, Ed. Seuil, Universitaire Press, 1970. Esta frase se encuentra al final

cuerpos vivos, fue lo que posibilitó a Descartes a postular una regularidad uniforme de todos los procesos físicos y mentales del hombre.

La razón prescindía de todo en su irrefrenable optimismo porque se sostenía sobre unos principios que consideraba inamovibles, seguros y ciertos. "*La teoría mecánica del mundo de Descartes y su doctrina de la inmutabilidad de la Ley Natural, llevadas a su conclusión lógica excluían la doctrina de la Providencia. Esta doctrina corría ya un serio peligro. Quizá ningún artículo de fe fuera más insistentemente atacado por los escépticos del siglo XVII y quizá ninguno era más vital*"[i339].

Bossuet quien fuera un defensor de la doctrina providencialista a ultranza fue, sin duda, uno de los primeros pensadores que levantó su voz contra quienes, como Descartes, la atacaban. Su *Discurso sobre la historia Universal* no era otra cosa que la actualización *De Civitate Dei* y surgía como un poderoso dique moral, al modo jansenista, contra el inmoralismo que crecía como consecuencia de la doctrina cartesiana: los axiomas que Descartes hubiera mantenido en su obra de 1637 con respecto al mundo, la supremacía de la razón y la invariabilidad de las leyes naturales, chocaban en los cimientos de la ortodoxia.

La razón era el *órganon* y la evidencia fundamental. El apriorismo cartesiano, el racionalismo sustancialista, en gran medida, fue el que relegó la reivindicación renacentista de la acción humana al olvido. Un racionalismo que propició el advenimiento imperial de la razón, lo mismo en el dualismo cartesiano que en el panteísmo spinozista o el pluralismo monadológico de Leibniz. El poder apriorístico de la razón se elevó sin freno ni contrapeso con el racionalismo. Una *Mathesis universalis* como quería Descartes o una *Scientia generalis*, a la manera de un Leibniz, no podía dar cuenta, es decir, "*razón*" de la acción humana: el reino de la moral y de la historia. El racionalismo no logró advertir que la acción es justo la forma específica del ser en el hombre, y que la acción misma no puede ser reducida a formas generales de los actos singulares sino

---

del libro.

acaso a la comprensión de la estructura del hombre cuyos actos son siempre únicos e inconfundibles.

No fue sino hasta Vico cuando se formuló por primera vez "*el estudio de la Sociedad sobre la misma base de certidumbre que habían encontrado los estudios de la naturaleza por obra de Descartes y Newton*"[340], es decir, la conexión necesaria que hay entre una ontología de lo humano y las formas constantes que su acción en el mundo toma en el devenir de los tiempos. Es claro que mediante la teoría de la *Providencia*, los Padres de la Iglesia, habían encontrado un cierto orden y unidad en la historia así como una relativa garantía si no a un "*progreso*", sí a una estabilidad moral, un coto al hombre; pero del mismo modo que la religión natural se había desvinculado de la iglesia, de sus dogmas y de su culto, la moral se separaba indefectiblemente de la religión y tendía a hacerse laica. La secularización de la razón fue, sin duda, el impulso más fuerte a una moral sin auxilio de la religión.

"*La necesidad racional de una teodicea del sufrimiento y de la muerte ha producido efectos sumamente poderosos*"[341] había dicho Weber; la teodicea racional del mundo prestó al sufrimiento un signo positivo, pero ésta resultaba insatisfactoria para cubrir todo ese ámbito de la esfera moral. Esa teodicea comenzó a toparse con serias dificultades a medida que fueron racionalizándose las reflexiones religiosas y éticas sobre el mundo eliminándose, paulatinamente, las nociones primitivas y mágicas. Sin embargo había que buscar unos principios de orden y unidad que reemplazaran a la teoría de la *Providencia* y de las causas últimas, desacreditadas, como decíamos, por el pujante racionalismo.

El "*padre de la moderna Incredulidad*" como le llamó de Maistre a Bayle, en sus *Pensamientos sobre el Cometa*, fue quien sostuvo que la moral es independiente de la religión. De la misma forma, Voltaire en sus *Lettres philosophiques* defendió la opinión contraria a Pascal, al declarar que la

---

[339] Bury, John., *La idea de progreso*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 73.
[340] *Ibidem.*, p. 242.

finalidad del hombre no era asegurar su salvación en el más allá, sino ser feliz en este mundo que es el suyo. El hombre, para Voltaire, no es tan malo ni tan infeliz como ese "*misántropo sublime*".

Es la naturaleza la que nos incita a buscar nuestra propia felicidad en este bajo mundo. Un imperativo se advertía ya, un imperativo que no había conocido el humanista del Renacimiento*: la utilidad social*. La moral divorciada de la religión sería, entonces, concebida como el resultado de los imperativos mismos de la vida social que se interiorizan en nosotros en forma de ayuda mutua y de beneficencia espontánea. En consecuencia, señala John Bury, "*en armonía con el movimiento general del pensamiento, aparecieron alrededor de la mitad del siglo XVIII nuevas líneas de investigación que desembocaron en la sociología, la historia de la civilización y la filosofía de la historia. De* L'esprit des loi *de Montesquieu, que pudo reclamar para sí el título de padre de la moderna ciencia social, el* Essai sur les moeurs *de Voltaire y el plan de Turgot para una* Historie Universelle *abren una nueva era en la visión humana del pasado*[342].

Ninguna de estas filosofías ofrecieron una concepción unitaria de la realidad, como los grandes sistemas del siglo XVII, ni se aproximaron siquiera, al riguroso sistematismo de aquellos pensadores. Lo que trajeron, en cambio, con su interés por lo inmediato, por su renovado afán de conocer las cosas en sí mismas en toda su amplia variedad, fue un nuevo y agudo sentido de lo humano, una nueva visión de la historia y una nueva y prometedora enunciación de la moralidad.

La convicción de que tanto lo histórico como lo moral pertenece a otro *genre de certitudes*, como escribiera el disolvente Bayle, de hecho lo que hacía era realzar la singularidad del hombre así como de su acción en el mundo. En realidad lo que se había y estaba gestándose lentamente no era otra cosa que una sumisión de la razón a los hechos, a eso que entonces se llamaba *la nature*

---

[341] Weber, M., *Ensayos sobre sociología contemporánea*. 2 vols., Ed., Planeta De Agostini, Barcelona, 1985, T II, p. 18.

[342] Bury, J., *Op. Cit.*, p. 135.

des choses, aunque, a la postre, esa *insatiabilité des nouvelles*, ese enciclopedismo o espíritu ilustrado, les hubiera impedido encontrar un hilo conductor que diera sentido, organicidad, coherencia, en suma, racionalidad a todo ese vasto panorama histórico.

En todo caso, lo que se operó efectivamente fue el abandono, hasta Hegel, de la idea de un plan providencial con arreglo al cual se determina el curso histórico. No obstante, las consecuencias que trajo dicho abandono no son desestimables. Paul Hazard, en su obra ya clásica, *La crise de la conscience européenne*, nos dice: "*La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad garantiza, los dogmas que regulan firmemente la vida, he ahí lo que amaba los hombres del siglo XVII. Las imposiciones, la autoridad, los dogmas, es lo que rechazan los hombres del XVIII, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, los segundos anticristianos; los primeros creen en el derecho divino, los segundos en el derecho natural; los primeros viven satisfechos en una sociedad que se divide en clases desiguales, los segundos sólo sueñan en la igualdad. La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; de pronto, los franceses piensan como Voltaire: es la revolución*"[343].

Si el espíritu crítico y la tendencia inmanentista habían venido a invalidar la concepción teleológica tanto de la moral - diversidad moral - como de la historia, había que sustituir la idea de un fin por otra que ofreciera la misma fuerza. Esta idea se llamó *Progreso*. De hecho esta idea había venido germinando lentamente, desde hacía tiempo, aunque sólo fue posibilitada a partir de la controversia que se dio entre los llamados "*antiguos y modernos*" que, a su vez, *encontraba los elementos en los principios estatuidos por Bacon y Descartes*. La teoría común de la degeneración de la humanidad colocaba en un pasado mítico su edad de oro, un paraíso perdido y una nostalgia. Las visiones escatológicas judeocristianas sustituyeron la visión temporal de los griegos abriéndose a una concepción ya no cíclica sino lineal del tiempo; asimismo, la historia teológica que Bossuet renovó en realidad no fue ya otra

[343] Hazard, Paul., *La crise de la conscience européenne*, Gallimard, Paris, p. I

cosa que un lecho de Procusto: "*La afirmación de la permanencia de los poderes de la naturaleza de la teoría de la degeneración e, indudablemente, contribuyeron en gran medida a desacreditar esa teoría*"[344]

Ese cambio, se empezó a hacer patente con Bacon y Descartes quienes reconocieron el carácter acumulativo de los conocimientos y de las técnicas. A partir de entonces el cometido del conocimiento se abría a un nuevo horizonte de cálculo, como dice Heidegger, y filantrópico como dice Nicol; la humanidad tomaba conciencia de su poder, de su unidad y ya sólo parecía depender de ella el asumir su nuevo, propio y prometedor destino. Lo que se llamaba Antigüedad era, en realidad, la infancia del mundo.

Ya Pascal apuntaba en el prefacio de su *Tratado del vacío*[345] que los antiguos eran en verdad nuevos en todo y sólo constituían la infancia de los hombres. La mayor gratitud que se les debía manifestar consistía no en repetirlos apelando a su autoridad, sino por el contrario, en superarlos invocando la experiencia y la *razón*. La controversia fue sumamente importante sobre todo en cuanto a los resultados que, de un modo lateral, adquirían las ideas morales y el tratamiento de la historia.

El paso decisivo, a una concepción cimera de la idea de *Progreso* había sido dado por Fontanelle, Bacon, Bodino, Descartes y los demás defensores de los llamados *Modernos*. Todos ellos habían abonado el camino reconociendo que había un *progreso* en el presente y en el pasado, pero sólo hasta que se concibió que el conocimiento tenía un futuro indefinido fue cuando la idea de *progreso* adquirió carta de identidad.

La idea de *progreso* sólo podía cobrar igual fuerza y vigencia que la de Providencia si se lograba repetir, en el campo histórico, la operación newtoniana. El principio mecánico que operaba en la física, en el terreno de la naturaleza, daba razón de los acontecimientos físicos con una regularidad igualmente mecánica. En la historia, pensaron Montesquieu y Voltaire, debería de operar el mismo principio. El tratamiento de esta idea fue distinto en ambos

---

[344] Bury, J., *Op. Cit.*, p. 79.

pensadores. Voltaire, en su *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* "se proponía trazar *'l'historie de l'esprit humain'* y no los detalles fácticos, y mostrar los pasos por los que el hombre había avanzado 'desde su rusticidad bárbara' en tiempos de Carlomagno y sus sucesores' hasta la gentileza de los nuestros"[346]

Esta idea se asentaba sobre la concepción alrededor de una invariabilidad del ser del hombre. "*El hombre, en general ha sido siempre lo que es... He aquí lo que no cambia de un extremo a otro del universo.*", decía Montesquieu[347], pero lo mismo sucedía en todos los procesos que originaron las distintas sociedades. Todo, para Voltaire, estaba inexorablemente sometido a un principio de razón universal que Dios nos había otorgado, un principio tan constante que subsistía a pesar de sus avatares. En realidad esta razón se presentaba de un modo intemporal y al mismo tiempo inmanente. No obstante, Voltaire veía que a pesar de lo que él llamaba "*instintos*", comprendiéndolos como inalterables e iguales, la historia mostraba el cambio en las costumbres y en la moral de los pueblos.

El problema era claro: ¿Cómo conciliar estos cambios, esta pluralidad de *moeurs* y de morales con la permanencia de una razón *universelle*? Pensaba Voltaire que los cambio históricos dependían, en parte, de la naturaleza misma y, en parte, de las decisiones arbitrarias y azarosas de los hombres. Para explicar esto, Voltaire partía de una hipótesis: el hombre es el único ser perfectible. Esta perfectibilidad se basaba en el hecho de que operan en el hombre dos factores, por un lado su naturaleza que es fundamentalmente uniforme y constante, mientras que lo histórico lo constituye las costumbres, los *moeurs* y la moral, estos elementos son los que nos permiten diferenciar una época de otra, y advertir el progreso moral de un pueblo.

La dificultad que acarrea el pensamiento de Voltaire radica en el hecho de que si es el azar, o si ha sido él quien ha gobernado los cambios en la historia

---

[345] Pascal, Blas., *Oeuvres*, Ed., PUF, Paris, T. II, p. 129.
[346] Bury, J., *Op. Cit.*, p. 138.
[347] Voltaire, *Essai*, Alcàn Paris., Introducción. VI.

¿cómo creer que fuese la razón humana la que hubiera producido el avance y progreso de la civilización? Por otro lado, si se concibe al hombre como un ser perfectible, como el único ser perfectible, Voltaire nunca logra explicar a) ¿cómo es que el hombre es una excepción? Y, b) ¿cómo logra el progreso moral sin que el azar llegue a torcer su voluntad?

Montesquieu, mientras tanto, no podía admitir que la historia estuviese confiada a la fortuna y al azar, por ello, era necesario encontrar unos principios de organización y de explicación. En razón de lo anterior, mantuvo que los fenómenos sociales se hallaban sujetos a leyes generales, de la misma manera que los fenómenos físicos: "*No es la fortuna lo que gobierna el mundo, tal y como lo demuestra la historia de los romanos. Son causas generales, morales o físicas las que operan sobre cada Estado, lo elevan, lo mantienen o lo destruyen; todo cuanto sucede se halla sujeto a esas causas; y si una causa particular, como el resultado accidental de una batalla arruina a un Estado, no hay duda de que por debajo de ésta había una causa general que acarreó la decadencia de ese Estado...*" [348].

Esos principios eran leyes, éstas eran los principios de una racionalidad universal. Sin embargo, el cuadro del universo no estaba del todo perfectamente estructurado. Era el hombre, más bien, su acción, su obrar, lo que originaba la perturbación; era en él donde se quebraba la armonía de las leyes ya que el único ser que podía y de hecho infringía esa racionalidad era el hombre justo con la *razón*, la facultad que lo distinguía de lo demás.

La paradoja estriba en que "*el orden racional sólo puede alterarlo el ser eminentemente racional. La irracionalidad del hombre se explicaría por su libertad, por la conducta de sí propio, que son sus prerrogativas más valiosas. Imposible resolver semejante contrasentido, en los términos del racionalismo.*"[349].

---

[348] Cf. Montesquieu , *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos*, citado en Bury, J., *Op. Cit.*, p. 135.

[349] Nicol, E., *Historicismo y Existencialismo*, ed. cit., p. 86.

Sean cuales sean las limitaciones y acertos que poseyeron los pensadores de siglo XVIII, Voltaire, Buffon, Montesquieu, Diderot, Turgot o Condorcet, e incluso Lavoisier que escribía: "*el hombre es nuevo Prometeo, un segundo creador*" o La Mettrie que decía "*El hombre no ha sido elaborado con un barro más valioso; la naturaleza utilizó una sola y misma masa; sólo varío el fermento*", contribuyeron poderosamente a la formación de un nuevo sentido del pasado y prepararon el terreno para una nueva concepción del hombre como ser moral e histórico capaz de progreso; separaron, asimismo, el terreno para una verdadera filosofía de la historia que germinaría con Hegel. El Siglo de las Luces había intentado realizar la consigna de Kant: "*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro.* ¡Sapere aude! *¡Ten valor de servirte de tu* propia *razón! He aquí el lema de la Ilustración*"[350]

Sapere aude. Y se sirvieron de su razón. La idea de *Progreso*, la nueva fe, trajo consigo el ideal de realizar en este mundo una existencia feliz y moralmente buena para la mayoría de los hombres. En este sentido son claras las afirmaciones de Carlos Thiebaut: "*La idea de progreso no parece exclusivamente moderna e ilustrada, pero es en el Siglo de las Luces cuando su configuración alcanza el sentido de ser una clave de bóveda en la compresión de lo que los hombres hacen en su presente. Desde esa perspectiva no sólo se podrá enjuiciar el pasado, sino también dotar de sentido futuro el dudoso y ambiguo, por contradictorio, quehacer del momento. Desde la modernidad esa idea se encuentra, patente a latentemente, en el centro no sólo de las polémicas sobre la filosofía de la historia sino también en los debates sobre la caracterización de nuestra moralidad: al fin las preguntas por ésta son también preguntas por nuestra identidad. Los repetidos intentos*

[350] Kant, I., *Filosofía de la historia*, Ed., FCE, tercera reimpresión, Madrid, España, 1984, p.25.

contemporáneos de encontrar una forma para reconstruir, recuperar o rehabilitar de la razón práctica, como los que realiza el neocontractualismo de Rawls o la propuesta habermasiana de la acción comunicativa, parecen recoger algo central de la perdida idea ilustrada que conectaba la interpretación del presente con la postulación de algún futuro esperanzado para el género humano"[351].

Lo peligroso para la validez intrínseca de unas doctrinas como las expuestas que emplean de forma tan eminente la categoría de *progreso*, y que quedaron avaladas por las concepciones cartesianas que ha criticado Heidegger, es que puedan quedar desmentidas por la realidad histórica misma, sin necesidad de una discusión teórica, pero más aún, ellas estarían dentro de una concepción impensada de metafísica como ocultación del propio ser, como instrumentalización de la razón y pérdida de la comprensión originaria que del ser tuvieron los primeros pensadores y que con Descartes, se llegó a su culminación, culminación que aún es todo lo grande e inacabada.

La misma filosofía de la *Ilustración* parecía infundir ánimos a la humanidad para emprender la marcha hacia el futuro que, se preveía, sería mejor, porque estaría universalmente regulado por la razón. Sin embargo, cuando la razón queda atrapada en el fino tejido de sus propias redes, la vida - que es tajante y, como dice Kundera, *no admite experimentos* - puede liberarse zanjando la cuestión por sí sola: superando con la acción al pensamiento. El anhelo de futuro es mucho más arraigado en la humanidad que su confianza en la razón. Sólo así cabe entender que la vida, es decir, la vida histórica, haya podido ser tan enaltecida tanto por el racionalismo como por el irracionalismo. El futuro conlleva siempre un residuo irreductible a la razón; el futuro se teje, en su tensión más culminante, con los hilos de lo imprevisible sobre un telón de fondo de misterio, porque el futuro es lo indeterminado y lo indeterminable; trae siempre novedades, positivas o negativas, a la vida, que son como las

[351] Thiebaut, Carlos., *Progreso moral y pesimismo*, manuscrito, Barceona, 1993..

condiciones de posibilidad de ese esfuerzo por vivirla, son ellas las que mitigan nuestro temor por lo desconocido.

III.2 La técnica y la esencia de la técnica

Quiero la muerte
no admitir
este reino de palabras.
eslabonamiento
sin espanto,
tal que el mismo espanto
sea deseable.

G. Bataille

Al final del texto sobre Nietzsche, en *Holzwege*, Heidegger escribe: "*El pensamiento sólo empieza cuando hemos experimentado que la razón, tan magnificada desde hace siglos, es el adversario más obstinado del pensamiento*". Lo cual significa que es posible pasar de la razón al pensamiento, cuando se ha remontado lo suficiente río arriba. Considerar, como se suele hacer, que este texto es una condena definitiva de la razón a favor de un irracionalismo es tomar a Heidegger por lo que él nunca fue.

La metafísica vigente en nuestro tiempo está sellada por el señorío de la esencia de la técnica moderna. Heidegger designa también esta visión del ente desde la perspectiva técnica como tecnología. Cuando se habla de funcionalización, perfeccionamiento, automatización burocratización, información, etcétera, se está ya dentro del dominio de la esencia de la técnica. La tecnología para Heidegger no es otra cosa que la "*metafísica de la era atómica*"[352].

En *Die Frage nach der technik* de 1953, Heidegger se pregunta por la índole aún no pensada de la técnica moderna, para que podamos tener un día una relación

[352] Ibid., p. 48.

más libre con ella. Jean Beaufret, en su diálogo con Heidegger, escribía: "*Surgido del mundo de la filosofía, el develamiento técnico del ente es la verdadera filosofía de nuestro mundo*"[353]. Lo cual equivalía a decir que para entender la era de la técnica era necesario, preciso, regresar a las fuentes de la filosofía, al pensamiento del mundo griego. Y ello vale tanto más en el caso de la técnica en cuanto que el término técnica, como el de filosofía es un término que habla griego. Éste es un término que no se conoce antes del siglo XVIII, por lo que Descartes no pudo utilizarlo en ningún momento y que lo encontramos por primera vez en Diderot. Diderot menciona por primera vez el término en masculino y refiriéndose a *le techinque* de la pintura.

El término técnica, todavía ignorado por Descartes, aparece así en el clima precartesiano de la edad moderna, pero para hablar griego. Heidegger, en este punto, fue el primer pensador que presintió que un término como el de técnica y como el de filosofía, no era una simple reproducción del griego, sino más bien una palabra cargada de historia, donde el propio pensamiento griego sigue iniciándonos a través de la creciente distancia que nos separa de lo que fue, en los griegos, el origen mismo, el nacimiento mismo de la filosofía. Eso suele suceder con ciertas palabras, así la palabra idea, la palabra energía, música o política. Acaso la palabra técnica también media para invitarnos a estar un poco más atentos que cuando se la usa comúnmente.

Así, para Heidegger es necesario desprenderse primero del sentido corriente que se le da a la palabra y que la hace designar ante todo un modo de la praxis por oposición a teoría. En este terreno Marx ha hecho más que nadie para avalar esta interpretación práctica de la técnica, explicando que aún la teoría proviene de la praxis. Es bien sabido cuando Comte dice "*Ciencia, por tanto, previsión; previsión, por tanto, acción*". Marx, bien pudo haber dicho, entonces, "*Acción, por tanto, previsión; previsión, por tanto, ciencia*". Sobre este punto, está sencillamente de acuerdo con Proudhon, como Bergson, más adelante,

[353] Beaufret, Jean., *Dialogue avec Heidegger*, cuatro tomos, Ed., Minuit, 1973-1984, p. 225.

estará de acuerdo con él. Heidegger, llamó la atención sobre esto en *Über den Humanismus*.

De hecho, podríamos decir que Heidegger supo valorar al marxismo en el aspecto positivo que presenta junto a su debilidad fundamental: su sentido histórico. Para nuestro pensador, el marxismo llegó a captar el sentido profundo de la metafísica occidental que culminó en Hegel; tanto es así, que para Heidegger, dentro del *superficial* abismo que separa a Marx de Hegel, hay una concordancia fundamental, que es lo esencial de la metafísica moderna: la concepción "*técnica*" de la realidad. Heidegger no ve la esencia del materialismo en la tesis de que todo es "*materia*", sino en una consideración de la realidad que depende de puntos de vista metafísicos, es decir, los de la metafísica moderna: como "*material de trabajo*". Este materialismo está ya en Hegel – observa Heidegger- cuando en la *Fenomenología del Espíritu* concibe la realidad como un proceso de producción incondicionada o, lo que es lo mismo, como universal objetivación por parte del hombre en cuanto sujeto. *¿Qué es esto sino la esencia de la técnica*?

Para Heidegger, lo esencial del materialismo dialéctico no es lo que tiene de materialismo, sino lo que tiene de concepción técnica de la realidad y por ser esta concepción lo peculiar de la metafísica moderna, resulta ser el materialismo dialéctico la consumación de esa metafísica. Este es el sentido de la observación heideggeriana sobre la superioridad de la visión marxista de la historia frente a la fenomenología y el existencialismo. "*Se pueden adoptar diversas posturas frente a las doctrinas del comunismo y su fundamentación, pero lo cierto es que, desde el punto de vista de la historia del ser, en él se manifiesta una experiencia fundamental de algo que pertenece a la historia del mundo. Quien toma el 'comunismo' sólo como 'partido' o como 'ideología' piensa con tanta cortedad como aquellos que con el título de 'americanismo' sólo designan - y además con desdén – un determinado estilo de vida*". "*La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica*[354]".

[354] *Ü.H.*, pp. 24-25.

En este sentido, Heidegger se niega a entender la técnica como una aplicación de lo teórico, aun con la corrección marxista de que lo teórico, a su vez, tiene su origen en la praxis. Tan sólo habría que recordar, como quiere Heidegger, que para los griegos, el término τεχηνε (*techne*), de donde proviene la palabra *técnica*, no tiene ningún sentido prioritariamente práctico. Platón utiliza el término *techne* como sinónimo de επιστεμε (*episteme*), que significa "*el saber*". En Aristóteles, este concepto es usado como uno de los sujetos posibles del verbo αλετηεια (*alétheia),* que en la jerga heideggeriana significa "*poner al descubierto*", instalar algo en el ámbito abierto de la *alétheia.*

Todo ello viene a colación en cuanto comprendemos que para Heidegger, en su comprensión de los griegos, la dualidad entre teoría y praxis era bien conocida pero que, en ellos procede en sentido contrario, es decir, la praxis comienza al final del saber teórico y procede en sentido contrario. Por ejemplo: el médico empieza a curar, en primer lugar, a partir de lo que ha sido visto, en último término, como la causa posible de la enfermedad, cuyos síntomas son lo primero que llama la atención. Pero para poder hacer la distinción entre lo teórico y lo práctico, ¿no ha de estar presente, ante todo, aquello sobre lo cual versarán las indagaciones teóricas o las intervenciones prácticas?

Esta primordial disposición de las cosas en su lugar, que no es aún una distinción ni teórica ni práctica, sino que es anterior a la distinción entre lo teórico y lo práctico, es para los griegos el momento de la *techne* o, si se quiere, de su "*mirada*"; todo depende de aquello que, en la presencia de la cosa, aparece así como inicialmente predominante, y con respecto a lo cual lo demás, bien sea teórico o práctico, es sólo ulterior y de "*segundo rango*", como decía Platón. En el mundo de hoy, en cambio, ante cualquier cosa, lo primero y principal es siempre una respuesta posible a la pregunta: *¿cuánto*? A esto le llama Heidegger el "*proyecto matemático de la naturaleza*"[355] que Descartes, mejor que nadie, ha llevado a la palabra.

---

[355] Vid. *Supra,* cap., II, 1

Intentar una respuesta precisa y definitiva a la pregunta por el cuánto, no era para los griegos lo esencial, era sólo una de las dimensiones del fenómeno. La que responde a la categoría de la cantidad, según Aristóteles, la cual es sólo, a su vez, una de las categorías de las nueve o doce que adscribe el filósofo macedonio en el libro de las *Categorías* o en la *Metafísica*. Platón cuenta en el diálogo *Fedro* que le había preguntado a Pródico: "*¿Cuántas palabras necesita un discurso para ser lo que debe ser?*" Y Pródico había contestado: *"Las palabras no deben ser muchas ni pocas, sino las precisas*". Tal era, en presencia del mundo, la actitud natural de aquellos para quienes éste estuvo *presente al descubierto*, "*sin nada en él que pese o pose...*". Los griegos no le dieron preponderancia, en su mundo, al número como hoy lo conocemos. Por ello, lo que queda por preguntarse es ¿por qué la visión griega de las cosas, a saber, la *techne* de los griegos, fue suplantada por el proyecto matemático de la naturaleza? Esto es algo que aún no sabemos y que provisionalmente podemos dejar en suspenso.

Sabemos que Nicol ha desarrollado este aspecto de una manera sumamente precisa y que consiste, brevemente dicho, en un cambio radical del proyecto de la filosofía en un ideal pragmático, que se opera desde Bacon y culmina con Descartes. En ambos aparece la idea del hombre como dueño de la naturaleza y la idea de que la ciencia es emblema de señorío porque es instrumento de posesión. "*La invención tecnológica también es un propósito declarado como en Bacon: el señorío del mundo 'es deseable, no sólo para la invención de una infinidad de artificios que nos permiten gozar sin esfuerzo de los frutos de la tierra... sino principalmente para conservar la salud'; pues incluso el espíritu depende de las disposiciones del cuerpo, y 'si es posible hallar algún medio de que los hombres sean comúnmente más sabios... creo que debe buscarse en la medicina*"[356]. Y agrega un poco más adelante, "*Pero, más que la sorprendente anticipación de Descartes, tiene significado filosófico la escisión en el cuerpo de la ciencia y la ausencia completa de una justificación teórica de ese cambio*

vocacional, implicado en la nueva misión que se atribuye a la ciencia de la naturaleza. La universalidad de la mathesis queda comprometida desde la base"[357]. En este punto habría que recordar también a Foucault cuando nos habla del "*gesto soberano*" de Descartes y de las prácticas discursivas que se fueron dando para crear el gran cambio en el discurso filosófico.

Retomando el punto anterior, podríamos formular lo siguiente: la técnica no es, en su esencia, el lado "*praxis*" de la teoría, interpretación a partir de la cual algunos llegan a hacer de ese lado de las cosas el origen de la teoría misma; la técnica es aquello a partir de lo cual, en el mundo moderno, adviene la distinción en sentido contrario entre teoría y praxis, mientras que la delimitación que las separa no aflora nunca claramente. Por eso Heidegger podrá decir que la ciencia moderna de la naturaleza, incluyendo la praxis que le corresponde, tiene su fundamento en el desarrollo esencial de la técnica moderna, y no la praxis en la teoría, o lo contrario. Nicol, en este punto muy en particular tiene otro tanto que decir, pues para él "*La técnica humana requiere de un saber de la materia sobre la cual se aplica. Durante milenios, éste fue un saber empírico. Es distintivo de la técnica moderna su racionalización: el abandono de la empeiría y la adopción de la episteme. Pero este cambio atañe a la técnica, no a la ciencia. Es indudable que las ciencias llamadas especulativas no se proponen lograr beneficios prácticos. Tampoco tienen ese propósito las ciencias naturales. Para unas y otras el fundamento es el mismo, la finalidad es la misma. El hecho es que no existen las ciencias prácticas. El aprovechamiento práctico del saber es derivado; no puede ser directivo, y corresponde a unas funciones existenciales diferentes*"[358].

Las diferencias podrían resaltar más que el acercamiento, esto es obvio. Pero lo destacable es el *Zeitgeist* que habita en ambos pensadores. Las diferencias pueden observarse ya que parten desde diferentes concepciones que sobre el ser y sobre la metafísica tienen. Pero es justo reclamar ese *Zeitgeist* en el

---

[356] Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, ed. cit., Pp. 64 y sigs. Básicamente toda la primera parte de la obra se encamina a mostrar cómo hubo este cambio en la base misma de la *mathesis*.
[357] *Idem*.

sentido de que para ambos pensadores la *praxis* tiene su fundamento en el desarrollo de la técnica moderna. Todavía está pendiente un diálogo entre ambos pensadores. Sin embargo, podríamos señalara que dentro de la concepción heideggeriana, Nicol sería un pensador más que pertenece a esa culminación de la metafísica, es decir, que es presa de la concepción griega de la presencia de lo presente y, por tanto, de una visión que se sumerge en el destino particular del ser, de la historia acontecida del ser.

Para Heidegger, la mirada técnica es el origen de la ciencia como proyecto matemático de la naturaleza, de la misma manera que había sido el origen de la ciencia griega. Y el error de los modernos está en dejarse obsesionar por su reducción de lo técnico a lo práctico. Lo práctico, así como lo teórico, forman parte de lo técnico y no al revés.

Pero hemos adelantado en nuestra investigación. Es preciso señalara que la técnica, para Heidegger, en el fondo, en su esencia, es antes que nada, un destino de esa historia del ser que se llama metafísica[359]. El enigma de la técnica para Heidegger está esencialmente en su relación con el sentido griego de la palabra techne. Por ello, cuando usamos la palabra técnica, algo del pensamiento griego se trasmina a nuestro mundo, pero de modo tal que ese poco de pensamiento griego, que es esclarecedor respecto a la esencia misma de la técnica, está completamente obliterado a primera vista. Por tanto, nos es preciso decir que la palabra técnica expresa más bien la manera como el mundo mismo se nos aparece, en el sentido en que los griegos lo veían aparecer en la *alétheia.*

Hoy en día somos propensos a ver las cosas de modo muy distinto. Por una parte, se halla el investigador que examina, hace cálculos; por otra, el técnico que por lo general se circunscribe a aplicarlos. Entre ambos, hay una frontera. Pero la herencia del pensamiento griego nos muestra que esta frontera, esta demarcación total no existe en verdad, que el investigador y el técnico están en una misma dimensión, del mismo lado y no a cada lado, en la medida en que

---

[358] *Ibidem*.. p. 66.

ambos pertenecen a la misma dimensión, a saber, la dimensión de la técnica, dimensión que se reduce, a partir de Descartes, al proyecto matemático de la naturaleza. Redescubrir esta dimensión conduce a tener una relación más libre con la técnica.

En virtud de lo anterior, podemos decir que la separación entre teoría y práctica no tiene sentido en la medida en que lo que se quiere esclarecer es la técnica misma, como Marx. Pero si se mantiene la distinción se termina diciendo que entre la técnica griega (en sentido vulgar) y la técnica moderna sólo hay una diferencia de grado, cosa que resulta tan burda como si se dijera que entre una iglesia románica y una iglesia gótica sólo existe una diferencia de grado, y que todo lo que está en lo gótico está ya presente en lo románico o viceversa. Con ello, lo que queremos decir es aquello que dijera Heidegger en su conferencia sobre la esencia de la técnica: "*Aún el maquinismo moderno con sus turbinas y sus generadores sigue siendo, a nuestros ojos, un medio producido por los hombres con miras a un fin puesto por el hombre. Aún el avión a chorro y los motores de alta frecuencia no son más que medios con miras a un fin; ¡sin duda, una estación de radar es menos sencilla que una veleta que indica la dirección del viento! Sin duda, la producción de un motor de alta frecuencia exige la convergencia de contribuciones variadas, controladas por un departamento de investigaciones; sin duda, un aserradero que usa la corriente de un arroyo en un rincón perdido de un Valle de la Selva Negra es un medio primitivo comparado con las instalaciones hidráulicas que utilizan las corrientes del Rhin; sin embargo, es bien sabido que ¡aún la técnica moderna es sólo un medio con miras a unos fines!*". Esta es la visión que tiene del mundo el hombre de la edad moderna.

A esta visión del mundo moderno que tiene el hombre de la edad moderna, Heidegger la llama en *Sein und Zeit* el "*proyecto matemático de la naturaleza*". Este proyecto tiene fecha en la historia de la filosofía. No existió siempre. Galileo, en *Il Saggiatore*, escribe en 1663: "*La lengua en la cual está escrito el*

[59] *Ü. H.*, pp. 27-28.

Libro de la Naturaleza es la lingua matematica". Mediante lo cual, Descartes dirá: somos llamados a "*convertirnos en amos y poseedores de la naturaleza*". "*Mediante lo cual*" puede parecer excesivo; podría aventurarse uno mejor a decir: "*a partir de lo cual*" se hará posible para nosotros estar, respecto de la naturaleza, en la situación que Descartes caracteriza con la locución "*amo y poseedor*".

Descartes no es alguien poseído por un peculiar deseo de convertirse en "*amo y poseedor*" de la naturaleza, no, no hay que representarse a Descartes como al hombre de la "*voluntad de poder*" de Nietzsche. Entre Descartes y Nietzsche hay aún un largo camino que recorrer, y los hitos de ese camino serán los nombres de Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Sólo con Nietzsche se dice de manera formal que la calculabilidad se convierte en el fundamento de la "*dominabilidad*" posible de la naturaleza, según el anhelo, no de Descartes, sino de algo mucho más secreto que Descartes, a saber, lo que Nietzsche llamará "*voluntad de poder*".

Por otro lado, habría que dejar en claro que en Heidegger no se encuentra ninguna ofensiva contra la técnica ni denigración alguna contra la ciencia moderna. No hay en Heidegger ninguna anatematización de la ciencia y de la técnica modernas, Lo que él busca es arrojar luz sobre su esencia, mientras que quienes hablan de la técnica a partir de la praxis han acumulado oscuridad y sombras en torno al tema que tratan, en lugar de esclarecerlo. Estas prédicas no pertenecen al ámbito del pensar heideggeriano.

Lo importante, no son las diatribas que se lanzan en contra de la técnica, ni de los males que causa o puede causar su uso indiscriminado, como tampoco el horror de su uso y abuso en contra de la naturaleza y otras tantas cosas que se han dicho desde hace muchos años. Lo importante, lo relevante de este pensar sobre la esencia de la técnica son las preguntas que se hacen entorno a ella. La pregunta, el preguntar, la esencia del preguntar mismo, qué es lo que nos hace ser el ser de la pregunta, esto es lo que importa destacar sobre la técnica, pero esta es una cuestión pendiente que el mismo Heidegger no se atrevió a pensar o apenas atisbó. Es asombroso. ¿No le corresponde a la ciencia

pensarse a sí misma? En lo tocante a la técnica y a las ciencias a ella vinculadas ¿debe esperarse de la filosofía un esclarecimiento más fundamental? Ciertamente, aunque en Heidegger no es de la filosofía sino de lo que Heidegger llama siempre "*el paso atrás*" de la filosofía hacia un pensamiento diverso de la filosofía, pero en el cual la filosofía misma debe tener su fuente. Por ello, se hace indispensable volver a los griegos, con el propósito que será esencial para Heidegger: no volver a los griegos para circunscribirse a ellos, sino para retomar su indagación a partir de su origen aún velado: no simplemente *zurück zu den Griechen*, "*regreso a los griegos*", para pensar la cosa de que se trata, y que se manifiesta en torno a nosotros con el poder de manifestación que en el de la propia técnica *in seinen Anfang zurück* "*de regreso hacia su inicio*", aún inaparente.

Desde 1935, Heidegger señala como sintomático de nuestro mundo lo que él llama "*el encuentro entre la técnica en su despliegue planetario y el hombre de la edad moderna*". El hombre de la edad moderna es el sujeto que Descartes colocó en el centro de la filosofía, pero ¿de qué encuentro se trata exactamente, y a qué nivel puede ser situado? La palabra "*encuentro*", tal y como aparece en la citada frase retoma otro término que está en el mismo contexto, es decir, en *Introducción a la Metafísica*: la conexión que existe entre ser y *Dasein*. Lo propio del hombre es ser *Dasein*, lo propio del *Dasein* es ser "*inteligencia*" del ser. En esa frase, la técnica planetaria es la figura misma del ser del ente y el Dasein es el hombre de la edad moderna; por consiguiente, hay identidad, en el sentido griego del término, en el sentido del verso de Parménides: "*Lo mismo, en verdad, es a la vez pensar y ser*". Hay pues, identidad entre la técnica planetaria y el hombre de la edad moderna. Heidegger diría que lo mismo, en verdad, es el hombre de la edad moderna y la técnica planetaria. Este mundo de la técnica moderna es el mismo que Jünger había presentido.

Durante el año de 1939-1940, Heidegger se había ocupado de explicar lo que Jünger decía en su libro *Der Arbeiter*, escrito en 1932, ante un pequeño círculo de profesores de la Universidad. Ahí no se trataba pues de un curso ni de un

seminario, sino de una reunión en cierto modo privada. Y a propósito de estas reuniones escribió la reseña siguiente: "*El libro de Ernst Jünger,* El trabajador, *tiene peso porque logra, de un modo distinto a Spengler, proporcionar lo que no fue capaz hasta ahora toda la literatura nietzscheana, a saber, una experiencia del ente y de cómo es, a la luz del proyecto nietzscheano del ente como voluntad de poder*"[360]; Jünger se preocupó extensamente por la técnica moderna, en particular en los capítulos traducidos con el nombre de "*maquinismo y gran industria*". El maquinismo, tal como empieza a aparecer en el tránsito del siglo XVIII al XIX, es, para Jünger uno de los aspectos de la técnica. Es decir, ese espacio de tiempo en el que emerge el universo del discurso de las subjetividades, representaciones sociales y mitos que significó la condición moderna del hombre y su historia, ese espacio de tiempo que es el camino por el cual se puede hacer un recorrido biográfico de la modernidad, teniendo en cuenta el entramado de los lenguajes y de los relatos que la conformaron.

Porque si bien dentro de muchas tesis historiográficas la condición moderna se inicia con el llamado Renacimiento en los siglos XV y XVI[361], no es sino hasta el siglo XVII, como bien hemos podido destacar en los capítulos precedentes, en la crónica de las ideas y del filosofar, cuando verdaderamente se planteará la problemática anticipadora de la crisis que nace con la modernidad, esto es, discernimiento científico entre certeza y error, metodologías analíticas, esferas de sistematizaciones, y, sobre todo, ese nuevo punto de partida cartesiano que hace del sujeto pensante el territorio único, donde habita el dios de los significados del mundo: *la Razón*, de cara a las ilusiones y trampas de los otros mundos.

---

[360] Heidegger, M., *Hacia la pregunta por el ser*, Op. Cit., p. 80.

[361] Es decir, ideologías de libertad, de individualidad creadora, incursiones neoplatónicas, cabalísticas y alquímicas hacia los saberes prohibidos por el poder teocrático preanuncian y promueven las representaciones de la cultura burguesa, es decir, un sujeto camino a su autonomía de conciencia frente al tutelaje de dios, un libre albedrío alentado por la experimentación científica frente a los dogmas eclesiásticos, un conocimiento humanista de la naturaleza regido por ansias de aplicación, de utilidad, de hallazgo de verdades terrenales, en un marco cultural trastocado por los estudios copernicanos.

Ese espacio en el que, para Heidegger, se da la aparición de la ciencia matemática de la naturaleza que será para nuestro pensador el siglo en el que hace su aparición la edad de la técnica, aunque las máquinas sólo surjan durante el siglo XVIII, para desarrollarse en el siglo XIX. Ese itinerario del saber crítico que corona al siglo XVIII, periodo donde empiezan a fundarse de manera definitiva los relatos y representaciones que estructuran el mundo moderno. Este, el siglo de la Ilustración (*Aufklärung*), el de la filosofía de las luces, el siglo que reúne experiencias, búsquedas solitarias y secuelas de una historia convulsionada, patentizadora de ocasos y prólogos y que intentará conscientemente transformar tales rupturas en el lenguaje del proyecto moderno, en narraciones utópicas de lo nuevo. *Sapere aude,* dijo Kant, nada más cierto. La razón es ese otro idioma con el que nos encontramos ahora al mundo. En el citado periodo se acumulan y dan cita las consecuencias de la Revolución industrial democratizando el orden social a través de la secularización de la política; el racionalismo filosófico francés con su sueño enciclopedista reformador, y con su descifrar, en la articulación de las ciencias, las artes y la técnica, pero sobre todo: el trabajo.

Los conceptos modernos de trabajo y del trabajador pertenecen a la esencia de la técnica. En el marxismo sale a la luz esta perspectiva de la realidad cuando enfoca a ésta desde el ángulo de visión del "*material de trabajo*"; el trabajo y el trabajador quedan así colocados en el centro de la realidad. Heidegger en su artículo *Zur Seinsfrage* (1955) escrito en forma de misiva a Jünger, se reconoce en deuda con este autor, especialmente por su obra *Der Arbeiter*. Incluso cree Heidegger que esta noción de trabajo como título para nombrar a nuestra época es menos equívoco que la "*voluntad de poder*" de Nietzsche, porque el filósofo de Sils Maria se vio en parte obstruido en su camino bajo la presión de lo biológico antropológico; voluntad de poder, término que a pesar de todo Heidegger retiene como insustituible, trasciende a veces demasiado a Nietzsche a prepotencia del hombre, y así le impide ver bien lo que realmente está viendo.

Heidegger cita un pequeño texto de Nietzsche en *Der Wille zur Macht* que, aislado, favorece la imagen de Nietzsche como promotor de la fuerza humana: "*¿Quién se mostrará entonces como los más fuertes?...- Hombres que están seguros de su poder y que representan con orgullo consciente, la fuerza a que el hombre ha llegado.*" En cambio, en la obra de Jünger el poder es "*hoy sólo posible como representación de la figura del trabajador, que pretende una validez planetaria*". Jünger mismo en pasajes que cita Heidegger afirma la esencial relación entre trabajo, técnica y voluntad de poder. La técnica es la movilización del mundo mediante la figura del trabajador. Y el trabajo tal y como lo entiende Jünger, se identifica con el ente en cuanto voluntad de poder. El subtítulo de la obra de Jünger es significativo: *Herrschaft und Gestalt* (*Poder y figura*). Es cierto que, con ello, el ente no es aprehendido de manera pensante, ni siquiera son indicados los caminos de lo que pueda ser ese pensamiento; al contrario, esta metafísica, en lugar de volverse problemática en el verdadero sentido de la palabra, es decir, digna de pregunta, aparece como de suyo evidente y, en resumidas cuentas, como un abreboca.

Ese es el texto escrito en aquel momento y en el cual se dice muy claramente que el libro se inspira en Nietzsche, y la filosofía de Nietzsche se le da como una suerte de evidencia, de tal manera que nunca se pregunta por ella. Vemos muy bien, en consecuencia, las direcciones hacia las cuales se orienta Heidegger: por una parte, la dirección hacia Nietzsche, que permanece nebuloso y opaco, y, por otra, una dirección hacia el libro de Jünger, cuyo concepto de "*movilización total*" le parece esencial a Heidegger para caracterizar lo que un poco más adelante llamará "*el encuentro entre la técnica planetaria y el hombre de la edad moderna*". Es cierto que Jünger anuncia la época de la movilización total y del lenguaje universal de la técnica y esas dos locuciones fueron las que llamaron la atención de Heidegger: "*Movilización total y técnica*" son en este caso correlativos. Para Jünger, esta "*movilización*" total debida a la técnica moderna no tiene nada que ver con el totalitarismo en el sentido político. Aun el liberalismo anterior, dice, cultivó el terreno para algo parecido a la "*movilización total*" de que habla Jünger. No se trata de una

organización militar ni de una organización despótica, sino de algo mucho más invisible y secreto, que caracteriza la situación del hombre en el mundo moderno, en la medida en que la figura esencial del mundo mismo se resume en el término técnica, es decir: organización técnica del mundo.

En este sentido, el trabajador está, a su vez, incluido en el mundo de la técnica y por ello se convierte en un hombre totalmente movilizado, en el marco de un proyecto que busca planificar íntegramente a la naturaleza. Un régimen no es movilizador porque se haya vuelto porque se haya vuelto políticamente más despótico que otro; la movilización asoma ya en el régimen más liberal que se pueda imaginar.

Para dar un solo ejemplo: por liberal que sea el régimen, de todas maneras estamos todos transformados en productores y consumidores. Entonces ¿cuáles pueden ser las causas reales, profundas, de este proceso, de ese estado de cosas? Precisamente las causas reales y profundas en ningún momento Jünger se preocupa por ellas.

El escritor de *La emboscadura* comprueba una situación de hecho. Quizá por ello, Heidegger señalaría los problemas que quedan pendientes en la obra de Jünger; una serie de preguntas esenciales que el escritor de *Los Acantilados de Mármol*, al fin preso de la metafísica moderna, no podía siquiera plantearse, es decir, en el libro citado no se hace el menor intento por comprender el sentido de la técnica. Lo que hace es acopiar todo lo concerniente a los efectos de la organización técnica del mundo. La técnica le parece que representa un tipo , el tipo, la marca, el símbolo, digamos, de esta organización del mundo, pero en ningún momento se pregunta *"¿Qué es en verdad la técnica?"* Esa será la pregunta de Heidegger.

¿Qué es lo que hace Heidegger para intentar aclarar lo que le parece enigmático, a pesar de que, como él mismo dice, todos creen saber qué es el mundo de la técnica? Pues ¿cuál es la esencia del trabajo?, ¿puede aclararse, como parece intentar Jünger, meramente a base de la figura del trabajador? El profesor de los seminarios de Thor sospecha que la esencia del trabajo, lo mismo que la del trabajador, sólo se esclarece a partir de la voluntad de poder,

cosa que implícitamente ya está en Jünger; pero, por su parte, la voluntad de poder está regida por la esencia de la técnica. Finalmente, la búsqueda de la esencia de la técnica nos lleva a zonas aún más radicales: la verdad del ser y su ocultamiento.

Así, en la mencionada conferencia de 1953 *Die Frage nach der Technik* el pensador de Messkirch se pregunta por la esencia de la técnica, es decir, Heidegger al preguntar por la esencia de la técnica lo que está haciendo es distinguir a la técnica de la esencia de la técnica, porque para él, la esencia de la técnica no es nada técnico, no es algo así como un objeto perdido entre los restantes objetos técnicos, lo mismo que la esencia de la flor no es como una flor más en la espesura de un campo florido. Dos respuestas suelen darse a la pregunta ¿qué es la técnica? La una: la técnica es un medio para ciertos fines; la otra: la técnica es un hacer del hombre. Ambas respuestas se corresponden e implican mutuamente: la técnica es un instrumento humano, pues se trata de la concepción instrumental y antropológica de la técnica. No se puede negar que es una idea exacta, correcta, tan extrañamente correcta, que conviene aun a la moderna técnica, de la que suele afirmarse, no sin cierta razón, que es algo totalmente distinto y nuevo.

Heidegger interroga a la palabra técnica en sí misma para que sea ella la que nos dé su sentido, la orientación. La técnica es un término derivado del griego, calcado del griego al igual que otros términos. Pero Heidegger dice que este calco del griego es más que un simple calco, y que guarda en sí el sentido que los griegos daban a la palabra *techné,* tal como la usa Platón, esto es, como rigurosamente sinónima de episteme y que el término no designa ninguna superioridad de tipo manual, ni superación alguna de tipo técnico, como diríamos hoy, sino que es el equivalente exacto del *saber.* Por consiguiente, la "*técnica*" de algo es estar frente a la cosa tal y como se manifiesta al descubierto.

Este era el sentido que le daba a la *techné* y no el sentido de la posibilidad de una operación práctica por oposición a una actitud teórica posible del hombre respecto de las cosas. La razón por la cual la palabra técnica aparece en el

siglo XVIII tal vez sea la siguiente: la palabra *arte*, que usaba Descartes, desde luego, se especializa cada vez más en otro terreno, el de las Bellas Artes, esencialmente. El arte es desplazado cada vez más de su antiguo lugar hacia el terreno que, a fines del siglo XVIII, se dio en llamar estética, y así usa la palabra *arte* Théophile Gauthier, por ejemplo.

Pero según parece, se hizo necesario reemplazar la palabra arte por otra palabra, en un terreno distinto. Aparece entonces la palabra *técnica,* primero en masculino, como si la palabra arte hubiera teñido la palabra técnica. Diderot dice así: "*Le technique de la peinture,*", que significa, simplemente, el arte de pintar. *La* técnica, en femenino, sólo va a aparecer en el siglo XIX. Lo único que podemos estar seguros sobre la cuestión es que encontramos la locución "*die Technik*" en *El Capital* de Marx, y que Marx se preocupó extensamente por la técnica moderna, en particular en los capítulos que llevan el nombre de Maquinismo y gran industria. El maquinismo, tal como empieza a aparecer en el tránsito del siglo XVIII al XIX, es uno de los aspectos de la técnica. La técnica tal y como se la concibe hoy en día remite irrecusablemente al maquinismo, mientras que si nos remontamos al sentido griego del término, técnica no significa el empleo de máquinas, sino ante todo, técnica significa la aparición del ente tal cual es.

Vivimos en una época donde el ente aparece tal cual es en el horizonte de lo que dice la palabra técnica. En consecuencia, ha de dársele a la palabra técnica el sentido de un develamiento del ente con miras a transformarlo. Ese es el aporte propio de Heidegger: *¿y si tratáramos de entender la palabra técnica con un oído más griego*?

Lo correcto no siempre alcanza la esencia, no siempre es la verdad a través de esa cualificación correcta de la técnica tenemos que ir a su verdad. El ser del instrumento descansa en la relación medio-fin, que desemboca a su vez en la idea de causalidad; pero sucede que la concepción tradicional de la causalidad con sus cuatro causas, que se hace remontar a Aristóteles, no traduce fielmente, como se supone, el griego *aitión*. Este término no significa efectuar, realizar, sino "*ser culpable de*"; hoy propendemos a dar a esa expresión un

sentido moral o de realización: "*yo soy autor, yo soy el culpable, el responsable de esto, a mí se debe su realización*"; pero con tal interpretación se nos escapa el genuino sentido de la causalidad griega[362]. Cuando un orfebre labra un objeto de plata, las cuatro causas son "*culpables*", esto es, "*conspiran*" a hacer aparecer tal objeto, le hacen y dejan presentarse; tal "dejar" (*lassen*) es un "ocasionar" (*ver-an-lassen*) en un sentido anterior al usual del término. ¿En qué consiste el "*juego*" de las cuatro causas, de los cuatro modos del "ocasionar"? En traer a la presencia lo que estaba oculto; a esto llamaron los griegos, especialmente Platón, *poíesis*: pro-ducir (*hervor-bringen*) en el sentido de la *poíesis*, que no se limita al producir artístico – y menos todavía al "*poético*" – ni al técnico-manual, sino que alcanza incluso a la *physis*, el nacer de la naturaleza; más aún, *poíesis* en su forma plenaria es la *physis*, que es una pro-ducción desde sí mismo (así el brotar de una flor) mientras la pro-ducción manual y artística acontece "*desde otro*".

La producción en sus varias formas tiene lugar siempre como des-cubrimiento; a esto denominaron los griegos *alétheia*, que suele traducirse siempre como verdad. ¿Estará ahí la esencia de la técnica? ¿Qué tiene que ver la técnica con la verdad? La producción que es un descubrir, incluye los cuatro modos del ocasionar, de la causalidad, a cuyo ámbito pertenecen medios y fines, es decir, lo instrumental, que se considera característico de la técnica. Partiendo de la noción de técnica como un medio o instrumento humano, el análisis nos obliga a concluir que la técnica no consiste en mera instrumentalidad, sino que es ante todo un modo de patentización, una forma de verdad.

Heidegger, sin embargo, ensaya otra vía, la etimológica: técnica viene de *techne* que designaba no sólo el hacer manual del hombre, sino también el artístico-poético; techne pertenece al ámbito del producir, de la originaria *póiesis*. Hasta Platón equivalía a episteme, y ambos términos designaban el conocimiento en su más fundamental sentido: descubrir algo. Aristóteles distingue episteme de *techne*, pero sólo como dos modos diferentes de

[362] *VA*, p. 10 y CA, *La pregunta por la técnica*., p. 11.

patentización: *Techne* es una forma de *aletheúein*, de descubrir; descubre algo que no brota desde sí mismo y que no está ahí presente; lo decisivo de la *techne* no se encuentra en la acción y manipulación humana, sino en la acción de descubrir, en cuanto tal y no en cuanto elaboración y fabricación, es la *techne* una *producción.*

Heidegger no deja de pensar en las objeciones que le pueden oponer a esta concepción o a esta interpretación, como tampoco deja de reconocer el carácter novedoso de la técnica moderna, pero tal carácter le previene precisamente de ser una forma especial de *des-cubrir*: no se trata ya de producción en el sentido de la antigua *poíesis*, sino en de un desafío, que pone a la naturaleza en trance de suministrar energías que puedan ser almacendas. Pero ¿no vale esto mismo de cualquier artefacto rudimentario, del viejo molino de viento, de las muescas, de las carretas que eran tiradas por caballos de aquellos viejos sueños de nuestros ancestros que todavía lanzaban sueños y poesías a la luna?

El problema radica en la instrumentalidad de la técnica, porque las aspas del viejo molino, esas muescas con las que el labrador molía el grano giraban al impulso del viento, confiándose a él, se agitan a su amparo; el molino no le arranca a la corriente de aire las energías para almacenarlas; la tradicional técnica no fuerza a la naturaleza, no es una explotación[363]. Otra cosa sucede cuando se planifica una comarca con vistas a la extracción de minerales, entonces la riqueza de la tierra se "*descubre*" como "*yacimiento*", "*coto*", "*mina*"; algo muy diferente de la noción simple y llana de "*campo*" que el campesino tradicional "*labraba*", cuidaba y cultivaba. El trabajo agrícola no reta al suelo; al sembrar el grano, queda éste confiado a las fuerzas vegetativas. Pero hoy la agricultura es ya una industria, una "empresa" agrícola, industria de la alimentación y entra dentro del plan de ataque a la naturaleza. Hoy se explota el aire para la obtención de nitrógeno, el suelo para minerales, el

[363] Cf., *Ibidem.*, Pp. 17-19.

mineral para uranio, éste para la energía atómica, que a su vez se explotará para fines pacíficos o destructivos.

No se obtiene cada producto para que simplemente "*exista*", sino para que sirva a su vez para obtener otra cosa; el carbón queda almacenado para ser explotado como fuente de calorías, éstas para el calor, éste para el vapor, cuya presión moverá la máquina; la central eléctrica está "*instalada*" en el Rhin: el río, explotado para el salto de agua, se convierte en un proveedor de energía; la "*instalación*" de la central al pie del río es algo muy distinto de la construcción del viejo puente que desde siglos unía sus riberas. Heidegger invita a comparar lo que es el Rhin en los himnos de Hölderlin, el Rhin, es cierto, sigue siendo un río con un paisaje, pero aun en este aspecto puede convertirse y se ha convertido en "objeto de encargo", de explotación turística...

El "*descubrir*" de la técnica moderna es una provocación, un desafío a la naturaleza para que libere sus energías latentes, para luego transformarlas, almacenarlas, distribuirlas, consumirlas y de nuevo transformarlas: son modos todos ellos del "*descubrir*", caracterizados por estas dos notas: "*dirección*" y "*aseguración*". A su luz aparecen las cosas convertidas en objetos de encargo, en "*existencias*" (*Bestand*) en la ínfima acepción de la palabra, la del comerciante cuando dice "*tengo existencias*", "*no quedan existencias*".

Las cosas en cuanto "existencias" ya no son ni siquiera "objetos" (lo que está enfrente); naturalmente, puedo representarme como "objeto" un reactor que descansa sobre la pista del aeropuerto, pero entonces no lo concibo como lo que realmente es: un objeto de encargo que asegura el transporte de viajeros: Heidegger se coloca frente a la tesis de Hegel según la cual la esencia de la máquina consiste en ser un artefacto que se ha liberado de la tutela humana, un instrumento, pero independiente; visto desde su condición de "*existencia*" o de "*encargo*", el ser de la máquina es un ser dependiente.

Ahora parece que se hace mucho más transparente la tesis de Heidegger de que la técnica no puede definirse sin más como un hacer y una hechura humana: el hombre puede representar, dar forma y explotar las cosas; lo que no está en su mano es que la realidad se le descubra o se le oculte. Así, el

hecho de que desde Platón lo real se nos muestre a la luz de las ideas, eso no es de Platón; el pensador no hace más que corresponder, adaptarse a aquello que se le manifiesta. Es ese "*descubrir provocador*" que sólo puede acontecer en cuanto que el hombre mismo es provocado a provocar así a la naturaleza. Lo mismo que el ámbito de la objetividad en que se mueve el hombre como "*sujeto*" no depende del hombre, no es algo "*hecho por el hombre*", aun cuando el hombre intervenga, el hombre en su actitud explotadora de la naturaleza, lejos de ser el autor de la misma, queda él mismo explotado y coaccionado a ver la realidad como simple existencia y objeto de encargo. La técnica moderna no es un simple hacer humano[364]. Es en este sentido por medio del cual para Heidegger la esencia de la técnica es *Ge-stell, im-posición*[365].

Este término no es un simple neologismo. La palabra existía ya en alemán con el significado de armazón, bastidor, esqueleto, y aún estirando el significado: estructura; al separar el prefijo con guión, el pensador de la Selva Negra, carga el acento sobre el verbo simple *stellen* que significa poner, colocar, con el que se forman los compuestos como *herausstellen* (hacer salir, sacar) *bestellen* (encargar), etc., que traduce aspectos de la esencia de la técnica. Por otra parte, *stellen* y algunos de sus compuestos sirven también a Heidegger para nombrar aspectos del ser griego, en que últimamente se funda la esencia de la técnica. Con el término *Ge-stell* Heidegger quiere designar no sólo lo que la técnica tiene de provocación de la realidad, esto es, de exacerbación, de hostigamiento, de desafío, de acoso, de irritación, sino también su capacidad "*reveladora*": *her-stellen* (producir) y *dar-stellen* (presentar), es decir, su condición de *aletheia*[366].

Es evidente que aquí se ha hecho una violencia al término usual de *Gestell*, aunque Heidegger, puede ampararse en Platón, que tuvo la audacia incomparable de trastocar el sentido originario, el significado primigenio de

[364] Cf., *VA.*, pp. 13-27.
[365] *Ibidem.*, p. 21 y sigs.

idéa, que pasó de expresar el aspecto exterior y sensible de las cosas a designar lo suprasensible y esencial, es decir, lo contrario. Cuatro años más tarde, en 1957, Heidegger podrá constatar la impresión de extrañeza que ha causado el cambio del sentido de este concepto, pero reitera que una cosa es la técnica y otra es su esencia. La esencia de la técnica, la *Ge-stell,* es aquella manera de mostrarse la realidad en la cual ésta queda reducida a mera "*existencia*" en sentido comercial y económico. La técnica esencialmente considerada no es un puro hacer humano, no es un acontecimiento que tenga lugar primariamente dentro del ámbito humano, ni es el hombre el agente principal de ese acontecimiento. Por ello precisamente el hombre es quien más que nadie sufre sus consecuencias, es él la primera víctima, el primer retado, provocado y explotado por ella, es el hombre el que más que ninguna otro ente es convertido en "*mera existencia*": la primera y fundamental "*materia prima*", la mano de obra.

Que la realidad se muestre como materia prima no es meramente un resultado del querer humano, de haber adoptado éste un punto de vista por su puro arbitrio; antes bien, es un destino histórico. Toda forma de descubrimiento, todo modo de conocimiento es de igual índole, no es una postura que depende puramente del arbitrio humano, sino destino[367].

La esencia de la técnica es una forma de verdad, una manera de revelársenos el ente, por tanto, también una forma de revelársenos el ser. Por otra parte, la esencia de la técnica, aunque no es un mero producto del hombre, tiene mucho que ver con éste. Resulta sí que el problema de la relación del ser con el hombre reaparece bajo la forma del problema de la relación entre la esencia de la técnica y el hombre. En la esencia de la técnica "*habla el ser*", y bajo la llamada del ser está incluido *"no sólo el hombre, sino todo el ente, la naturaleza y la historia"* En la era atómica, era de la técnica, habla el ser mismo

---

[366] El término "*im-posición*" salva el primer aspecto, así como lo esencial del significado de *stellen*: poner, colocar.

[367] Cf., VA, pp. 27-42

en cuanto sometido a la provocación, la cual hace aparecer todo ente (y por lo tanto el ser) bajo el punto de vista de la calculabilidad.

Ser y hombre, ambos a una, son retados, emplazados, dirigidos a asegurar el ente y someterlo al universal planear, calcular y encargar. Ser y hombre mutuamente se determinan. El ser, bajo el disfraz de la técnica, provoca al hombre a la actitud técnica; por su parte, el hombre, cuando se empeña en la actitud técnica, hace que el ser le ponga "*cara técnica*", pues en rigor se trata de una mutua o "*recíproca provocación*". La esencia de la técnica nos afecta más inmediatamente todavía y nos tiene más presos en sus redes que la técnica misma: la energía atómica, las máquinas, la organización, la información y la automatización, son sólo el resultado.

La esencia de la técnica es "*más ente*" que todo esto, aunque no más presente ni más visible. *Concebimos el ser del ente, desde los griegos, como presencia (*Anwesen*); pero el ser es también ocultamiento y ausencia.* El *Ge-stell* nos es, por lo pronto, ajeno y extraño, ausente. Una de las causas de ese quedársenos extraño es que no es "algo último", sino que se funda en otra cosa. El *Ge-stell* nos remite a otro ámbito, donde toma asiento lo que Heidegger llama "*constelación de ser y hombre*".

La constelación "*ser y hombre*", tal como se deja experimentar en el *Ge-stell*, es un preludio (*Vorspiel*) de lo que Heidegger llama *Er-eignis*[368]. Por ello Heidegger apunta a la posibilidad de que la técnica, cayendo en la cuenta de su carácter derivado y no último se retrotraiga a su fundamento para que revele su esencial servidumbre. Para ello hace falta enraizarla de nuevo en el ámbito originario del *Ereignis*, donde la constelación de ser y hombre cobra su auténtico sentido. Si esa posibilidad se hiciera realidad, se abriría el camino para que el hombre pudiera experimentar de forma más original el mundo técnico moderno, donde se incluyen naturaleza e historia.

No está dicho que la naturaleza de la física moderna – la imagen de la naturaleza que hoy nos es familiar y nos parece "*natural y definitiva*"- no se

nos volatilice un buen día; ni que la historia no se nos muestre alguna vez a una luz muy distinta de la actual ciencia histórica (*Historie*). Limitarse a encauzar la energía atómica a usos pacíficos, a domesticarla, a despertar en el hombre la responsabilidad moral ante las nuevas potencias destructoras que la técnica pone en sus manos, es quedarse a medio camino, porque es detenerse dentro del ámbito del mundo técnico y con ello quedar asegurada su preeminencia metafísica. "*Lo peligroso no es la técnica. No hay tal demonio de la técnica; hay, por el contrario, el misterio de su esencia*"[369].

La técnica en su esencia es un destino. Pero es destino y no fatalidad. El hombre posee la virtud de liberarse frente a la técnica precisamente inscribiendo su ser en el ámbito de su destino. Cuando penetramos en la esencia de la técnica nos libramos frente a ella. De modo semejante se había expresado Heidegger en *Sein und Zeit* acerca de la "*libertad frente a la muerte*"[370]: es decir, liberarnos frente a la muerte no es escapar a su fatalidad, sino apropiárnosla humanamente.

---

[368] Hay que hacer notar que Heidegger advierte que su *Er-eignis* (literalmente acontecimiento) es, en realidad, intraducible, como el *logos* griego o el *tao* chino, incluso al alemán.
[369] *Ibidem.*, Pp. 28-34.

III.3 Destino, peligro y salvación

Es evidente, en primer término,
que me está vedado pedir. Pedir
que no anochezcan mis ojos sería
una locura.

J.L. Borges

Ese verbo nulo y misterioso,
ese verbo ser que tan gran
carrera ha hecho en el vacío.

P. Valéry

La esencia de la técnica consiste en un *poner – Stellen* . Si fuera sólo eso, la técnica sólo tendría un aspecto positivo; hablando en términos de valor, por excepción, diríamos que es un valor positivo. Más aún, este *Stellen* es una de las notas con que se presenta el ser a los griegos: *ser es posición; y verdad del ser es posición del ser*; por lo tanto, el poner es también una nota del pensar. Pero la posición de la técnica es de tal naturaleza que obstruye la visión del ser, porque es una posición de entes en el sentido del dis-poner, encargar, planificar su producción como meros "*objetos*" y meras "*existencias*". En este sentido la técnica es un atropello de su propia verdad esencial: la verdad del ser. De ahí que el pensador de *Über "Die Linie"* denuncie a la técnica en un muy otro sentido que los científicos y psicólogos. *Lo que peligra para Heidegger es el ser mismo en la verdad de su esencia.*

---

[270] *SZ.* Passim.

En la técnica el ser queda oculto: la técnica ignora este peligro, es decir, el peligro de la ocultación y disimulación del ser parece quedar totalmente conjurado ante el dominio de los entes, el ente queda convertido en "*objeto de encargo*"; no cabe mayor dominio y riqueza del hombre. El hombre cree así tener en su mano la esencia de la técnica, como un dócil instrumento, pero en realidad quien queda ante todo convertido en objeto de encargo es el hombre mismo; la esencia misma del hombre es solicitada y se ve arrastrada por la esencia de la técnica.

Sin embargo, el hombre no queda desarmado e impotente frente a la técnica. La im-posición (*Ge-stell*) es un destino del ser. El destino es algo histórico, por tanto la im-posición es una figura entre otras que adopta el ser. Un destino se transforma en otro, es decir, al destino actual seguirá irrecusablemente otro igual pero distinto, porque el ser mismo es destino y, como tal, se transforma. Si cabe esperar una transformación radical en la esencia de la técnica, es precisamente en virtud de la esencial capacidad proteica (el esencial carácter de destino) del ser mismo. Pero la transformación de la esencia de la técnica no quiere decir eliminación, oscurecimiento o desaparición de la técnica. A la luz de estas reflexiones se revela como problemática la aspiración del hombre de hoy: domesticar la técnica, es decir, eliminar, suprimir, abolir, aniquilar su peligrosidad.

Para Heidegger, está claro que el hombre con sus propias fuerzas no puede dominar la técnica porque ello, para el pensador significaría que el hombre es dueño del ser. No obstante, tampoco la técnica puede orientarse hacia una transformación de su esencia sin el concurso del hombre. Efectivamente, si es verdad que la esencia de la técnica pertenece al ser, también lo es que la esencia del ser necesita del hombre. No hay transformación y nuevo destino del ser sin la colaboración de la esencia humana[371].

Para Heidegger la esencia de la técnica representa siempre el *peligro*, el *peligro* del oscurecimiento del ser. En este punto pareciera existir una contradicción

[371] Heidegger, M, *Die Technik und Die Kehre*, Pfullingen, 1962, Pp. 37-39.

en el pensamiento de Heidegger, pues si la esencia de la técnica en su esencia es una forma de verdad y, por lo tanto una forma de desvelamiento del ser ¿cómo es que puede tornarse oscuro el ser, es decir, cómo es que puede oscurecerse, olvidarse el ser? Hay formas de descubrir la realidad que, al tiempo que nos develan, le arrancamos su secreto, nos ocultan otros aspectos de esa misma realidad y tal vez los decisivos. La verdad en cualquiera de sus modalidades le resulta al hombre un peligro: peligro de quedarse en una forma de desvelamiento como definitiva, y con ello peligro de desfigurar la realidad y desfigurarse a sí mismo. Todo descubrir es siempre un peligro, pero el descubrir que toma la forma de im-posición – *Ge-stell* – constituye el mayor peligro. Al aparecer la realidad como objeto de encargo y el hombre como encargador, el hombre mismo está a punto de convertirse en objeto de encargo, en "*existencia*" en el peor sentido.

El hecho de tropezar a cada paso, a cada momento, en cada recodo del camino con cosas hechas por él mismo, por hechuras suyas, en medio de este mundo tecnificado, le da al hombre la sensación de ser el señor de la tierra, el amo indiscutible con el poder de disponer de todo cuanto está delante, fuera de sí mismo y con ello de los otros. Heisenberg[372] ya había hecho notar que el hombre actual se representa la realidad de tal manera que al investigarla con lo que se encuentra es consigo mismo. Pero, puntualiza Heidegger, la verdad es que el hombre de hoy no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia.

Al no caberle otro modo de verdad que el de "*objeto de encargo*", "existencia" (*Bestand*), no se sabe concebir a sí mismo en su propia realidad sino a imagen y semejanza del *Bestand*; aparte de que el hombre, por ser ex – sistencia (*Ek-sistenz*) nunca puede, en rigor, tropezar consigo mismo; si eso sucede es que en realidad no se ha encontrado a sí mismo en su esencia[373]. Goethe en su tiempo reparaba en la poesía de Hebel señalando que éste intentaba ruralizar el

---

[372] Heisenberg, W., "La imagen de la Naturaleza en la física contemporánea", en *Las artes en la era de la técnica*, Munich, 1954, p.43 y sigs, citado en Heidegger, M, "La pregunta por la técnica", ed. cit., p. 25.

mundo. Ciertamente, Hebel veía el mundo y sus cosas con ojos de campesino y, sin embargo, Heidegger encuentra que el verdadero peligro radica en mirar el mundo con ojos de técnico, es decir, con ojos conformados a la esencia de la técnica, esto es, con ojos conformados a las fatales consecuencias que se siguen de la tecnificación del mundo: la naturaleza de la esencia de la ciencia y la naturaleza "*natural*", dos círculos cerrados e incomunicables; el calcular y el contar de las ciencias, única clave para descifrar el misterio del mundo; "*Rige así en todos los procesos técnicos un sentido que reclama para sí el obrar y la abstención humana* (Tun und Lassen*), un sentido no inventado ni hecho primeramente por el hombre. No sabemos qué significación atribuir al incremento inquietante del dominio de la técnica atómica.*

El sentido del mundo técnico se oculta. *Ahora bien, si atendemos, continuamente y en lo propio, al hecho de que por todas partes nos alcanza un sentido oculto del mundo técnico, nos hallaremos al punto en el ámbito de lo que se nos oculta y que, además, se oculta en la medida en que viene precisamente a nuestro encuentro. Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico* la apertura al misterio"[374]. La naturaleza "*natural*", relegada a la condición de construcción fantástica; la poesía, incapaz de figurar como una forma decisiva de verdad. El pensador de Friburgo no propone una opción para el hombre, sino, al contrario, la integración: atender por igual al mundo técnicamente configurado y al mundo como *casa* para un habitar más originario. Pero la integración consiste en retrotraer lo derivado a su origen y raíz: el mundo como objeto de cálculo a la naturaleza experimentada en su misteriosa realidad; y es, por lo pronto, oficio de poetas, de aquellos a quienes llama, con expresión de Hebel "*amigos de la casa*"[375].

---

[373] VA., pp. 34-35.
[374] Heidegger, M. *Serenidad*, Ediciones Serbal, Barcelona, España, 1989, traducido de la sexta edición alemana, de 1979, p. 28. En lo sucesivo citaremos S para la edición española y G. Para la edición en alemán.
[375] Heidegger, M. *Hebel – der Hausfreund*, Pfullingen, 1962, pp. 37-39.

Ya lo había dicho Heidegger, la esencia de la técnica envuelve un olvido del ser. Por eso es peligro. Con ese olvido el ser se vuelve contra la verdad de su propia esencia. Pero en el peligro se esconde la posibilidad del viraje; el olvido puede "volver en sí" y entrar en la verdad del ser. Es lo que llama Heidegger la "*vuelta*" (*die Kehre*)[376]. Para ello el peligro tiene primero que mostrarse como tal peligro. El filósofo de la Selva Negra opina que se aprecian los primeros síntomas de esa "*vuelta*", lo cual no quiere decir que esté próxima. "*Nadie sabe cuándo y cómo acontecerá históricamente*". Tampoco es necesario saberlo. No sería nada bueno para el hombre llegar a esta averiguación cronológica y "*científica*", que nada favorecería a su esencia de hombre, consistente en ser "*el que aguarda*" y está alerta –pensando- ante la esencia del ser. Aquí el afán de saber, el puro querer estorba. El destino del ser le llegará al hombre sólo si sabe esperar esa llegada como "*pastor del ser*"[377].

¿Por qué cuando el peligro se siente como peligro se inicia la vuelta hacia la salvación? Heidegger cita los versos de Hölderlin: *Wo aber Gefahr ist, wächst-Das Rettende auch,* "*Pero donde está el peligro, crece también lo que salva*"[378]. Pensando la frase de este poetizar hasta el extremo, quiere decir: donde está el peligro como peligro, está también la salvación. La salvación no se pone junto al peligro, es el peligro mismo el que es, cuando aparece como tal peligro, como tal salvación. El peligro, en virtud de su capacidad de "*vuelta*", trae la salvación. Salvar (*retten*) es lo mismo que soltar, libertar, liberar, respetar, reverenciar, guardar, tomar en protección, abrigar, conservar, hacer durar. Pero sólo lo salvífico propiamente es lo que cuida, salvaguarda y preserva. Si el peligro consiste en el olvido en cuanto que el ser mismo esconde su verdad bajo los tapujos de la esencia de la técnica, la revelación del peligro como peligro implicará rescatar al ser del olvido. Cuando el olvido del ser es arrancado del olvido, ya no es olvido, entonces acontece la "*vuelta*" del olvido

---

[376] Constante, A., *El retorno al fundamento del pensar*, Martin Heidegger, ed.cit., especialmente la segunda parte que se denomina El retorno del ser o" La vuelta", p. 93 y sigs.
[377] *Ü H.*, passim.
[378] Heidegger, M, "La pregunta por la técnica", ed. cit., p. 30.

del ser hacia la salvación. La salvación y rescate del ser como cosa, "*eso es la lejana llegada de la esencia del ser mismo*".

En el fondo, y radicalmente visto, el olvido del ser conserva, secretas simpatías hacia la patentización del ser. Esa vuelta sólo puede tener lugar como acontecimiento inmediato, sin mediaciones y sin intermediarios, ella no puede ser efectuada por otro que por el ser mismo, pero tampoco acontece a manera de una causación del ser, porque el ser no es propiamente causa ni efecto del ser. Abruptamente, desde la esencia de su ocultamiento, irrumpe el ser en su época, esta irrupción es un iluminarse la esencia del ser que Heidegger llama "*relampaguear*" (*Blitzen*). Por ello, podemos comprender que para Heidegger cuando el peligro "*está de vuelta*", quiere decir que es porque el ser se ha reconducido a sí mismo a su propia claridad. Cuando relampaguea la verdad del ser, entra dentro de sí la verdad de la esencia del ser; *el ser regresa, de vuelta del olvido*, a su propia verdad. Heidegger, en este punto, hace coincidir el *Blitzen*, "*relampaguear*" con *Blicken*, "*mirar*", porque relampaguear es mirar, es decir, la esencia ilumina porque mira a la cosa de que se trata y así la saca de lo oculto a lo desocultado.

Cuando el olvido vuelve en sí, se ilumina el ser en forma de mundo y con ello, las cosas quedan iluminadas. Así el mundo técnico –*Ge-stell*- es puesto en evidencia: aparece el mundo sin mundo, la cosa sin cosa; a la luz de la verdad del ser se revela el ser sin verdad del mundo técnico y sus "*cosas*". La iluminación es lo que antes Heidegger llamó *Ereignis (Er-eignis*) que se traduce pobremente por respectividad, pertenencia originaria, acontecimiento, evento, y que nuestro filósofo relacionó como *Blitz* y *Einblitz*, con el mirar: mirada de la original pertenencia y respectividad, mirada que reúne. No se trata, por tanto, de la mirada que los hombres podemos lanzar al ser, sino más bien de la mirada que el ser nos dirige en una época oscura, en la edad técnica que no es otra que la del ocultamiento del ser.

Todo lo dicho hasta aquí nos lleva a comprender que el modo de conocer de la técnica es justamente la que deja a la cosa falsificada, sin verdad, porque es un acosar y encargar a la cosa como objeto, perder a la cosa como cosa y

dejarnos sólo la mirada del objeto en cuanto objeto para un sujeto, en este sentido habría que comprender que al mirar a las cosas con la mirada técnica, lo que se opera es la desfiguración de la cosa misma pues la mentalidad técnica ahuyenta al mundo de la cosa. *La mentalidad técnica desfigura incluso su propia desfiguración, lo mismo que el olvido se olvida a sí mismo y cae en el olvido*; pero aún en la desfiguración técnica hay un rayo de mundo y un relampaguear de la verdad del ser, que se hacen visibles cuando la esencia de la técnica se revela como *el peligro* y, dentro del peligro, como lo salvífico. La esencia de la técnica no es un "*ciego destino*", un aciago Demiurgo, como diría Cioran, no es una fatalidad, ella conserva un hálito del relámpago del ser y, por tanto, del destino del ser. Sólo cuando se deja mirar del ser y regresa a su propia esencia se mantiene el hombre como hombre y Dios aparece como Dios. Para ello el hombre necesita salir fuera del ámbito de la subjetividad pues sólo de esta forma el hombre puede quedar situado en la originaria pertenencia, en el cuarteto del mundo, como el mortal ante Dios.

Nuestra edad todavía no ve el relámpago del ser en la esencia de la técnica. Bastaría con no sustraerse a la mirada que nos lanza el ser mismo; el hombre alcanzaría la cercanía esencial, en la que la cosa es sólo cosa y el mundo es sólo mundo, se le ofrecería la posibilidad de habitar en la cercanía, haciendo efectiva su originaria pertenencia al cuarteto de cielo y tierra, mortales y divinos[379]. Seis años más tarde, en su lugar natal Messkirch, Heidegger precisará más en qué pude consistir aquella actitud ante la técnica que convierte a ésta de peligro en salvación. Es claro que Heidegger no pretende, en ningún momento, oponerse a la progresiva tecnificación del mundo, que es

[379] Heidegger, M, *Die Technik und Die Kehre*, ed. cit., Pp. 40-47. Me parece necesario hacer notar que bajo el título *Mirada a lo que es* leyó Heidegger el 1° de diciembre de 1949 cuatro conferencias: *La cosa, El Gestell, El peligro, La vuelta*. La reelaboración de la segunda – *La pregunta por la técnica* - fue leída el 18 de noviembre de 1955. En este punto la primera y segunda edición de *Die Technik und die Kehre* fueron editadas en Günter Neske, Tübingen, 1962. La edición que aquí se utiliza es la de Pfullingen, del mismo año, 1962. La edición española nos parece sumamente complicada y en muchos de los pasajes se oscurece el sentido de lo que el alemán nos otorga, sobre todo el alemán particularísimo de Heidegger. Por ejemplo, cuando se refiere a la *Ereignis*, en la traducción española prácticamente se pierde el sentido de *apropiación, apropiamiento*, y que en francés se ha traducido

un acontecimiento que ningún hombre ni partido político, ni mucho menos discursos benignos sobre la responsabilidad del hombre sobre la naturaleza[380] pueden detener. Tampoco la técnica es un mal ni una cuestión diabólica: "*La* Ge-stell *deforma el resplandecer y el imperar de la verdad. El destino que envía al disponer es el peligro extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia*", el mal o lo diabólico radica en que el hombre no está preparado. "*Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos. Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio d nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir "sí" al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles "no" en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia*"[381]

---

inapropiadamente como *avènement* y que posteriormente para la traducción de *Tiempo y ser* se intentó la palabra *appropriement*, que en español encuentra su correlato en apropiamiento.

[380] Cf., Baudrillard, J., *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Ed., Anagrama, Barcelona, España, 1993, passim. En esta serie de ensayos, Baudrillard puede representar muy claramente la posición heideggeriana en cuanto a la pérdida del pensar pensante y al reduccionismo del pensar calculador, pues en cuanto que el hombre pareciera querer reconciliarse con la naturaleza, menos se reconcilia consigo mismo. Más allá de las violencias que ejerce, hay una violencia propia que es la violencia contra de sí mismo, mediante la cual se trata el hombre como residuo, como superviviente y desde ahora, como catástrofe venidera. "*Bien pudiera ser que, en este proceso, la especie en sí inicie su propia desaparición, ora por desencanto o por resentimiento contra sí misma, ora por propensión deliberada, que la lleva desde ahora a gestionar esta liberación como destino*".

[381] S., Pp. 26-27.

La tecnificación ha arrancado al hombre del suelo en que vivía y le ha dejado sin raíces, lo ha hecho un desarraigado. Lo que caracteriza a nuestro tiempo no es tanto ser la era atómica –sea ésta para usos pacíficos o bélicos- como el ser un tiempo sin suelo. El hombre se encuentra indefenso ante la prepotencia de la técnica si no sabe defenderse con la única arma eficaz contra este enemigo: pensar, es decir, frente al "*pensar calculador*" uno tiene que poner en juego lo que Heidegger llama el "*pensar pensante*": "*Hay dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y el pensar pensante*"[382]

No se trata de recobrar el antiguo suelo, como si en verdad creyéramos que todo tiempo pasado fue mejor, sino que sepamos encontrar uno nuevo en el que el hombre pueda en esta era atómica salvaguardar su esencia y su obrar humano. No hay que ir muy lejos: el nuevo suelo será lo que nos está más próximo y por lo mismo escapa a nuestra atención. El camino para lo cercano es el pensar, en el sentido de meditar, cavilar, reflexionar, dar vueltas a las cosas por todos sus lados. Todo eso que es o constituye lo más contrario a este pensar es lo que Heidegger llama "*pensar por una sola vía*".

Ya en el curso de 1951-1952 *Was heisst Denken?* nuestro pensador de Messkirch había prevenido contra esta forma de pensar que es el mayor estorbo para el verdadero pensar y que es precisamente el propio de las ciencias, el pensar técnico. Este pensar, que es el que conforma el pensar por una sola vía es imprescindible en las ciencias, éstas necesitan la perfecta univocidad de los conceptos, lo cual exige la delimitación exacta del campo y de la dirección única. El pensar por una sola vía, sin coincidir con el pensar unilateral, tiene en este su punto de partida. Para evitar el pensar por una sola vía, hay que mantenerse abierto en múltiples direcciones, aún aquellas que nos parecen y nos aparecen como opuestas[383].

---

[382] *S.*, p. 18. Existe una corrección en cuanto al pensar pensante que en la traducción española se ha traducido como reflexión meditativa. Creemos que es más conveniente destacar el pensar como pensante y no como mera reflexión.

[383] *WHD.*, pp. 54-58.

Heidegger ha señalado que también sería pensar por una sola vía el pensar en destruir a la técnica con el pretexto de que esclaviza al hombre, sería necia la pretensión de eliminara la técnica no sólo por ser éste pensar utópico, sino por ser poco razonable. Estamos, es cierto, en un mundo técnico, estamos sumidos bajo sus efectos y sin contrastes, bajo el yugo de sus avances y acomodados en sus efectos, a tal grado que es posible imaginar que pronto llegaremos a la servidumbre: "*Si se logra el dominio sobre la energía atómica, y se logrará comenzará entonces un desarrollo enteramente nuevo del mundo técnico (...). Nadie puede prever las radicales transformaciones que se avecinan. Pero el desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenido en parte alguna. En todas las regiones de la existencia del hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos y de los autómatas. Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humanas porque no han sido hechos por el hombre*"[384].

Por ello, "*Lo verdaderamente inquietante, con todo*, agrega Heidegger, *no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época*"[385]. No lo sabemos aún, pero recuerdo a Canetti, al respecto de la bomba atómica, en un ejemplo sobrecogedor de este asesinato de la metáfora, del sueño, de la ilusión, de la utopía a través de su realización incondicional, de cualquier idea, de cualquier trascendencia a través de su ejecución técnica y material. Dice que con Hiroshima y la explosión nuclear los hombres han acabado con el sol captando su energía y materializándola en la tierra. Han acabado con la ilusión del sol y con su mito imitando la violencia de la luz y materializándola en la tierra en su expresión radical. Lo real es en efecto la

[384] S., pp. 23-24.

postrera posibilidad de la metáfora, pero ésta no debe cumplirse, bajo pena de muerte, bajo pena de perder su poder metafórico, su poder de ilusión.

Pero ésta es tan sólo una posibilidad de la situación actual, una posibilidad entre otras que no descartan aquella que consiste en utilizar los objetos técnicos, cuidar y perfeccionar la técnica misma pero sabiéndonos liberar de ella y de sus productos. Mediante el pensar pensante el hombre contemporáneo podría desistir de poner en juego su propia existencia y usar los objetos tal como deben de ser aceptados: "*Podemos decir 'sí' al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles 'no' en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia (...) Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente 'sí' y 'no' al mundo técnico con una antigua palabra*: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas"[386]. Dejarlos, mientras los utilizamos, en sí mismos como algo que no afecta a lo más íntimo y auténtico nuestro. Decir sí a los objetos técnicos y no dejarnos dominar por ellos, que sería dejarnos envolver, confundir y esterilizar. Con ese concepto, *Gelassenheit zu den Dingen,* como se verá más adelante, Heidegger nos indicará la esencia del pensar.

Esta actitud de dejar a los objetos ser como son ya no mira las cosas técnicas sólo técnicamente. La utilización de aparatos y máquinas nos pone sin más en una relación con las cosas distinta de la natural, pero esa relación tiene su sentido. No hay duda que el campo es otra cosa para el que lo explota con todos los adelantos técnicos como una fase más dentro del ciclo de la industria de la alimentación, que lo era para el campesino tradicional.

Hay una profunda transformación en la relación del hombre con la naturaleza pues ¿qué es la naturaleza para el campesino actual que la cultiva técnica e industrialmente? La balanza de la que tanto se habla en ecología, no se refiere tanto a la de los recursos y de los gastos planetarios como a la, metafísica, del sujeto y del objeto. Pero esta balanza metafísica *sujeto-objeto* está siendo

---

[385] *Ibidem*, p. 25.

quebrantada en beneficio del sujeto, pertrechado de todas las tecnologías de comunicación avanzada, en el horizonte de las cuales el objeto ha desaparecido.

Este equilibrio diseminado, quebrantado, roto implica obligatoriamente contragolpes del objeto. Del mismo modo que los individuos responden a la transparencia, a la responsabilidad virtual que se les inflige como sujetos con conductas opacas, de resistencia, de incumplimiento, de delincuencia, de disfunción colectiva, del mismo modo la naturaleza responde a esta promoción obligada, a este chantaje consensual y comunicacional con diversas conductas de alteridad radical tales como catástrofes, turbulencias, seísmos y caos. No está claro su sentido, pero tiene un sentido, que no es un mero producto del querer humano. Entrevemos ese sentido, pero a la vez se nos escapa y nos resulta extraño. Entrever algo y a la vez ocultársenos, se llama misterio. Mantenerse abierto a lo que a la vez se revela y desvela es la "*apertura al misterio*".

Gelassenheit ante las cosas y apertura al misterio se implican, ésta es la doble y simple actitud que Heidegger ve como más adecuada frente al mundo técnico, y de la que espera pueda algún día surgir un suelo nuevo para el hombre y sus obras. Tal vez la nueva actitud y el nuevo suelo podrían asumir, aunque en una figura distinta, la antigua actitud y suelo, y lo pasado quedaría a salvo. Pero mientras tanto, y quizá por mucho tiempo, se mantendrá la situación de peligro.

El peligro no es tanto el de la destrucción de la humanidad por guerras atómicas, sino otro que subsistirá aún después de haber conjurado el primero: que la revolución técnica encadene, fascine y ciegue al hombre; que la mentalidad técnica y calculadora llegue a convertirse en la única que el hombre sepa o crea posible de valorar y, por lo mismo, de ejercitar; que, junto a la creciente agudeza de visión para todo lo que sea planificación calculadora, cunda la indiferencia para el pensar sin más. *"....en cuanto que la revolución de*

---

[386] *Ibidem*, p. 27.

la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el único válido y practicado"[387]. Con la ausencia del pensamiento el hombre se habría despojado de su propia esencia, que consiste en ser el ser pensante.

La esencia del hombre es lo que ante todo hay que salvar. Para ello el hombre tiene que mantenerse en medio del mundo técnico, vigilante y alerta para el pensar pensante: Serenidad ante los objetos técnicos y apertura al misterio que nos abren hacia una nueva forma de arraigo. Pero estos dos dones no vienen por sí solos ni casualmente, sino que brotan al calor del constante pensar que Heidegger llama también "*pensar cordial*". Debe queda claro que Heidegger, cuando aborda el problema de la técnica y el de su esencia, si bien es cierto que insiste en su peligrosidad por ser una forma de conocimiento que encubre al ser y con ello desfigura la propia esencia humana, es verdad también que insiste en el hecho de que *"donde está el peligro, está la salvación*"; el peligro que es la técnica es, en cuanto peligro, salvación y la salvación consiste en recuperar del olvido al ser. Pero el peligro ¿es salvación porque él mismo nos salva o porque, precisamente por ser peligro, nos impulsa a huir de él y refugiarnos en la salvación? Si fuera lo segundo, no cabría otra solución que desviar nuestra atención del mundo técnico hacia la constelación del ser.

En esta conferencia de 1955, Heidegger insinúa la posibilidad de encontrar la salvación sin salirnos del mundo técnico. A través de la actitud de serenidad habría que descubrir en los objetos técnicos un nuevo sentido, que tal vez pueda expresarse en la fórmula: no quedarse en lo que tienen de objetos, sino en lo que tienen de cosas, o también: no en lo que tienen de cosas técnicas, sino en lo que tienen de cosas técnicas.

Sin dejar de amonestar, tan severamente como en otros lugares, sobre el peligro de la técnica (arrojar al hombre a una sola forma de pensamiento, o

---

[387] *Ibidem*, p. 29.

como dice Baudrillard, "*Si los hombres crean o imaginan máquinas inteligentes, es porque desesperan secretamente de su inteligencia, o porque sucumben bajo el peso de una inteligencia monstruosa e inútil: la exorcizan entonces con máquinas para poder burlarse y reírse de ella. Confiar esta inteligencia a unas máquinas nos libera de cualquier pretensión al saber...*"[388]), Heidegger deja aquí abierta la posibilidad de que la técnica nos lleve a una nueva visión de las cosas: no precisamente a la visión técnica que es en la que vivimos y tenemos, sino otra que todavía no se nos ha revelado. Dentro del mundo técnico podemos llegar a una nueva visión de *las cosas como cosas y del mundo como mundo.* No es posible presuponer un camino dado ya para la filosofía, ya lo decía Goethe:

> *Mírese en él lo que se mire, pasando de un lecho a otro,*
> *Nada puede detener su decurso hacia abajo.*

[388] Baudrillard, J., *La transparencia del mal, Ensayos sobre los fenómenos extremos.* Ed., Anagrama, Barcelona, España, 1991, p. 58.

III. 4 Reiner Maria, la poesía en la edad moderna

Las generaciones de hombres corren
sin cesar en la marea del Tiempo,
mas dejan los trazos de sus destinos
grabados por siempre jamás.

W. Blake

"¿Quién, si yo gritara, me oiría desde las jerarquías
de los ángeles?, y aún en el caso de que uno me
cogiera
de repente me llevara junto a su corazón: yo perecería
por su
existir más potente. Porque lo bello no es nada
más que el comienzo de lo terrible, justo lo que
nosotros todavía podemos soportar,
y lo admiramos tanto porque él, indiferente, desdeña
destruirnos. Todo ángel es terrible"[389]

Se conoce que las *Elegías de Duino* se empezaron a redactar la mañana del día 21 de enero de 1912 cuando el poeta, paseando por el jardín del castillo de Duino, le llegaron, como dictadas de lo Alto, los versos iniciales con los que se

[389] Rilke, Rainer Maria, *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1990, *Elegía I*. En lo sucesivo citaremos como *Elegías*, cuando se citen algunos fragmentos y *Sonetos*, cuando, de igual forma se citen sólo fragmentos de *Los Sonetos a Orfeo*, todos siempre de esta edición.

formaría la *Elegía I*. Pero ¿qué son las *Elegías*? En un pasaje de esa misma *Elegía* encontramos, como si fuera una visión de conjunto, cada uno de los elementos que quieren dar respuesta a esta pregunta. Allí podemos leer:

"Sí, es verdad, las primaveras te necesitaban. Te
pedían, por encima de tus fuerzas,
algunas estrellas que las percibieras..."[390]

Y tres versos más abajo:

"Todo esto era misión"

La articulación coherente de aquello en que consiste esa misión y de los estadios que recorre el hombre para cumplirla constituye las *Elegías de Duino*, poemas que, finalmente, son poesía sobre la poesía en donde se intenta articular la aventura de la interiorización de la realidad entera. "*Fue una tormenta sin nombre, un huracán del espíritu*" todo aquello que le llegó al poeta como una iluminación o una gracia. Pero es justo en esta época en la que Rilke, que ya palpaba las últimas consecuencias de la época oscura, abre su poetizar a la comprensión de que la noche es el tiempo de lo "*sin dios*", pero que esa misma oscuridad posee su peculiar claridad; la noche, al ocultar a Dios, guarda y protege lo sagrado para cuando llegue la hora de una nueva aurora. Esta es la delicada misión del poeta en tiempo indigente; su tema es lo sagrado como lo es en Hölderlin, para quien la noche del mundo es la "*sagrada noche*".
Con Rilke asistimos, según Heidegger, a una lucha dramática por liberarse del lastre que significó la metafísica sin lograrlo:

"Cambia el mundo, se transforma,
como figurar de nubes,
todo lo realizado vuelve
al seno de lo antiguo.
...
No se conocen las penas

[390] Rilke, R.M., *Elegía I.*

ni se aprende el amor
ni se sabe que en la muerte

nos separa.
Sólo el canto sobre la sierra
celebra y santifica".[391]

Dice Rilke en el soneto XIX de *Los sonetos a Orfeo.*

El análisis de Heidegger en *Wozu Dichter?*, conferencia escrita en 1946, se centra en unos versos de Rilke que él mismo calificó de *"improvisados"*, escritos en 1924, dos años antes de su muerte:

> ***"Como la naturaleza abandona los seres a la temeridad de su sordo apetito y a ninguno protege especialmente en tierra y cielo, tampoco le somos nosotros más afectos al fundamento originario de nuestro ser. Ese mismo impulso temerario nos arriesga a nosotros. Sólo que nosotros, más todavía que la planta o la bestia, vamos con él, lo aceptamos, a veces incluso somos más arriesgados que la vida misma, un poco más arriesgados. Esto nos proporciona, fuera de la protección, un estar seguros, aún donde opera la gravedad de las fuerzas puras; lo que en definitiva nos cobija es nuestro estar desamparados y el que lo hubiésemos desviado hacia lo Abierto, porque lo vimos amenazarnos, para afirmarlo en alguna parte dentro del ámbito amplísimo, allí donde la ley nos afecta"***[392].

Rilke compara al ser del hombre con el de los demás seres y cosas que habitan en este mundo, y lo que encuentra es que existe una coincidencia en la común relación que todos tienen con la *"naturaleza"*, es decir, con lo que es el *"fundamento"* de todos los seres. Todos son *"naturaleza"* y sólo algunos la sobrepasan. Pero también Naturaleza tiene en el poema de Rilke el mismo sentido de la *Natura* de Leibniz y de toda la Edad Moderna, esto es, el de *vis*

---

[391] Rilke, R.M., *Soneto XIX.*

[392] Citado en *HW.*, pp. 255-256. *"Wie die Natur die Wesen überlässt/ dem Wagnis ihrer dumpfen Lust und keins/ besonders schützt in Scholle und Geäst,/ so sind auch wir dem Urgrund unsres Seins/ nicht weiter lieb; es wagt uns. Nur dass wir,/ mehr noch als Pflanze oder Tier/ mit diesem Wagnis gehn, es wollen, manchmal auch/ wagender sind (und nicht aus Eigennutz),/ als selbst das Leben ist, um einen Hauch/ wagender... Dies schafft uns ausserhalb von Schutz,/ ein Sichersein, dort, wo die Schwerkraft wirkt/ der reinen Kräfte: was uns schliesslich birgt,/ ist unser Schultzlossein und dass wirs so/ ins Offene wandten, da wirs drohen sahen,/ um es, im weitsten Umkreis irgendwo,/ wo das Gesetz uns anrührt, zu bejahen".*

viva (fuerza activa primigenia) y, en último término, *voluntad*, pues, según el poeta de *Duino: "El ser del hombre es la voluntad".*

En Rilke, así entendida la naturaleza se convierte en el fundamento de la historia, del arte y de la *naturaleza* en sentido estricto; hay en ella un lejano eco de la *physis* y la *zoe* presocrática que representaba *"lo naciente"*, *"lo originario"*, la *"fuerza imperante que al brotar permanece"*. Por ello es que para Rilke el ser del hombre es la aventura o el riesgo, ese estar arrojados por la naturaleza misma en un mundo y en donde la esencia de la aventura no es más que la voluntad en el sentido metafísico.

Al estar *"arrojados"*, plantas, animales y el hombre coincide en que no están protegidos. Pero tampoco son aniquilados y condenados al exterminio. Tienen posibilidades porque pueden ser o no ser, han podido ser como también han podido nunca haber sido, porque la vida sólo es el transcurrir en este vaivén de ambas posibilidades, en el juego interminable del riesgo inminente en el que se debate la existencia misma. Es el balanceo de que habla Rilke, y que es peculiar de toda aventura, de todo riesgo que entraña el juego. Así, lo arriesgado se apoya y se sostiene en la voluntad, porque en el fondo de todo arriesgarse existe una seguridad.

El riesgo, dice Rilke, implica un estar seguro en el fundamento, y sólo por esta fundamental seguridad es posible. Ese fundamento es lo que mantiene todo en equilibrio; es el centro o medio que atrae y se retira a la vez de todo ser. Flavio Josefo escribía, a propósito del simbolismo del Templo, que el patio representaba el Mar (es decir, las regiones inferiores); el santuario, la Tierra, y el Santo de los Santos, el Cielo. Con ello sólo comprobamos que tanto el *imago mundi* como el *"Centro"* se repiten en el mundo habitado.

El Centro es precisamente el lugar en el que se efectúa una ruptura de nivel, donde el espacio se hace sagrado, *real*, por excelencia. El Centro es la irrupción de lo sagrado en el mundo. Es pues a partir de un Centro desde donde se proyectan los cuatro horizontes en las cuatro direcciones cardinales. Rilke seguramente tiene en mente el *mundus* romano que era una fosa circular dividida en cuatro: era a la vez imagen del cosmos y el modelo ejemplar del

habitat humano. Este *mundus* se asimilaba evidentemente al *omphalos*, al ombligo de la tierra: la Ciudad (*urbs*) se situaba en medio de la *orbis terrarum*. La instalación de un Centro equivale a la fundación del mundo. Este Centro que atrae y se retira a la vez es, en expresión del pensador de la Selva Negra, un *"soltar recogiendo"*; esta frase aclara la esencia de la voluntad pensada desde el ser.

Rilke, en una de las *Elegías*, llama a ese medio *"el medio inaudito"*, *"la gravedad"*, así como *"la relación"*, *"la gravedad de las fuerzas puras"*, *"la relación total"*, *"la naturaleza total"*, *"la vida"*, *"la aventura"*. Todos estos significados sólo son los nombres con los que el poeta de Duino quiere expresar a la totalidad de lo que es: la realidad.

Somos seres limitados. Cuando miramos lo que está delante de nosotros no vemos lo que está detrás. Cuando estamos aquí, es a condición de renunciar al allá: el límite nos mantiene, nos retiene, nos empuja hacia lo que somos, nos vuelve hacia nosotros, nos aparta de lo otro, hace de nosotros seres apartados. Acceder al otro lado sería entonces entrar en la libertad de lo que no tiene límites: ¿Pero no somos acaso, de algún modo, esos seres liberados del aquí y del ahora? Tal vez sólo vea lo que está delante de mí, pero puedo representarme lo que está detrás. ¿Acaso no puedo, por la conciencia, estar en un tiempo distinto del tiempo en el que estoy, siempre dueño y capaz de lo otro? Sí, es verdad, pero ésa es también nuestra desgracia. Por la conciencia escapamos de lo que está presente, pero nos entregamos a la representación. Por la representación, restauramos, en nuestra propia intimidad, la violencia *"del estar frente a"*; estamos frente a nosotros, aun cuando miramos desesperadamente fuera de nosotros.

> *A esto se llama destino: estar de frente*
> *y nada más que esto y siempre de frente.*

Tal es la condición humana: no poderse relacionar más que con cosas que nos apartan de otras cosas, y lo que es más grave, estar, en todo, presente para sí,

y en esta presencia, tener cada cosa frente a sí, separado de ella por este *vis-à-vis* y separado de sí por esta interposición de sí mismo. Ahora se puede decir que lo que nos excluye de lo ilimitado es que somos seres privados de límites. Creemos que cada cosa finita nos aparta del infinito de todas las cosas, que lo profano nos aleja de lo sagrado, pero no menos nos aparta nuestro modo de aprehenderla para hacerla nuestra representándola, para convertirla en un objeto, una realidad objetiva para establecerla en el mundo de nuestro uso retirándola de la pureza del espacio. "*El otro lado*" está allí donde dejaríamos de ser, en una sola cosa, apartados de ella por nuestra manera de mirarla, apartados de ella por nuestra mirada.

Acceder a *El otro lado* sería entonces transformar nuestra manera de accede al mundo. Rilke piensa que es la conciencia, tal como su tiempo la concibe, el principal impedimento. En una carta fechada el 25 de febrero de 1926, Rainer María precisa que el "*débil grado de conciencia*" es lo que favorece al animal, permitiéndole entrar en la realidad sin tener que ser su centro. La interiorización de la realidad en Rilke se lleva a cabo en "*Lo Abierto*" (*das Offene*), que

> "*no es ni el cielo, ni el aire, el espacio, que también son para el* que *contempla y juzga aún objetos y por lo tanto opacos y cerrados. El animal, la flor,* es *todo esto sin darse cuenta, y de este modo tiene frente a sí, y más allá de sí, esta libertad indescriptiblemente abierta que, acaso para nosotros, sólo tiene su equivalente extremadamente pasajero en los primeros instantes del amor, cuando el ser se ve en la mirada del otro, se encuentra en ese mirar que descubre, en el amado, su propia amplitud, o aun en elevarse a Dios*"[393].

"Lo Abierto" significa lo no objetual, el mundo de las relaciones - sin las cosas entre las que éstas circulan -, el ámbito de la totalidad ajeno a la distinción vida-muerte. "*Lo Abierto*" es lo que no obstaculiza, ni cierra las salidas de la existencia, porque no tiene límites y es ahí donde se da el conjunto de las relaciones que son posibles entre los seres. Por lo abierto no se entiende el

[393] *WH.*, la traducción es nuestra. Cf., traducción española. P. 236.

cielo, el aire, el espacio, que para el observador son aún objetos y por lo tanto opacos. En la *Octava Elegía*, Rilke nos apura a comprender cómo es que el hombre pertenece a "*Lo Abierto*" en menor medida que otros seres:

> *"Con plenos ojos ve la criatura*
> *Lo Abierto. Nuestros ojos están vueltos*
> *del revés, rodeando la salida,*
> *abierta, colocados como trampas.*
> *Sabemos lo de fuera solamente*
> *por el rostro del animal. Ya el niño*
> *le torcemos, obligando a que mire*
> *ya le damos la vuelta y le obligamos a que mire*
> *atrás la formación, y no a Lo Abierto,*
> *tan profundo es el animal. Sin muerte.*
> *Sólo nosotros vemos la muerte: el libre*
> *animal tiene tras de sí su muerte*
> *y ante sí a Dios, y marcha caminando*
> *por lo eterno, lo mismo que las fuentes.*
> *No tenemos jamás, ni un día, el puro*
>
> *espacio por delante, al que las flores*
> *se abren infinitamente. Y siempre hay mundo*
> *y nunca el puro no-lugar sin No:*
> *lo puro, no observado, que alentamos*
> *y sin fin* sabe, *y nada quiere..."*[394]

Rilke enfrenta aquí la idea de una conciencia cerrada sobre sí misma, habitada por imágenes. El animal está allí donde mira y su mirada no lo refleja ni refleja la cosa sino que lo abre sobre ella. El otro lado, que Rilke llama también "*la pura relación*", es entonces la pureza de la relación, el hecho de estar, en esta relación, fuera de sí, en la cosa misma y no en una representación de la cosa. La muerte sería el equivalente de lo que alguna vez se llamó intencionalidad. Por la muerte, dice Rilke, "*miramos hacia afuera con la mirada de un animal*". Por la muerte, los ojos se invierten y esa inversión es el otro lado, y el otro lado

[394] Rainer, M.R. *Elegías de Duino, Octava Elegía*, Introducción y traducción de José María Valverde, Ed. Lumen, Barcelona, España, p. 75. He elegido para esta Elegía la traducción de José María Valverde que, me parece, confrontada con el alemán, mucho más rica en su sentido y menos apegada a lo estricto como la edición española a que hemos estado haciendo referencia. Sólo para esta *Elegía* citaremos esta edición.

es el hecho de vivir no ya apartado sino orientado, introducido en la intimidad de la conversión, no privado de conciencia sino, por la conciencia, establecido fuera de ella, arrojado en el éxtasis de este movimiento.

Existen dos obstáculos imperiosos, uno se refiere a la localidad de los seres, a su límite temporal o espacial, donde una cosa reemplaza necesariamente a otra, no se deja ver más que ocultando a la otra. El otro provendría de una mala interioridad, la de la conciencia, donde, sin duda, estamos desligados de los límites del aquí y del ahora, donde disponemos de todo en el seno de nuestra intimidad, pero donde también, por esta intimidad, somos excluidos además de las cosas, por la disposición imperiosa que las violenta, esta actividad realizadora que nos vuelve poseedores, productores, preocupados por los resultados, ávidos de objetos. Es claro que aquí, Rilke se mantiene al nivel de la metafísica de Nietzsche y que no pudo ir más allá del sentido descubierto.

Por un lado un mal espacio, por el otro, un mal interior; sin embargo, por un lado la realidad, y la fuerza del afuera, por otro la profundidad de la intimidad, la libertad y el silencio de lo invisible. ¿No podría haber un punto en el que el espacio fuese a la vez intimidad y afuera, un espacio que afuera fuese ya intimidad espiritual, una intimidad que, en nosotros, fuese la realidad del afuera, tal que en ella estaríamos afuera en nosotros, en la intimidad y la amplitud íntima de este afuera? Es lo que la experiencia de Rilke, "mística" primero (la que encuentra en Capri y luego en Duino) y luego poética, lo lleva a reconocer, al menos a entrever y a presentir, tal vez a llamar, expresándolo. Lo llama *Weltinnenraum*, el espacio interior del mundo, que no es menos que la intimidad de las cosas que nuestra intimidad y la libre comunicación de una a otra, libertad poderosa y sin reserva donde se afirma la fuerza pura de lo indeterminado.

> *"A través de todos los seres pasa el espacio único;*
> *Espacio interior del mundo. En silencio los pájaros*
> *Vuelan a través de nosotros. Y yo que quiero crecer,*
> *Yo miro hacia fuera y es en mí que el árbol crece."*[395]

¿Qué se puede decir de esto? ¿Cuál es exactamente esta interioridad, esta extensión en nosotros donde "*el infinito*, como dice refiriéndose a la experiencia de Capri, *penetra tan íntimamente que es como si las estrellas que se encienden reposaran ligeramente sobre su pecho*"?

En la *Sexta Elegía*, Rilke nos dice:

> *"Higuera: cuánto tiempo hace ya que significa algo*
> *para mí*
> *que tú, casi del todo, saltes por encima de la floración*
> *y empujes al interior de tu resuelto fruto, decidido*
> *antes de tiempo,*
> *sin gloria, tu puro secreto.*
> *Al igual que el caño de la fuente, tu curvado ramaje*
> *empuja*
> *hacia abajo la savia y hacia arriba; y ella salta del*
> *sueño,*
> *sin despertarse casi, hacia la dicha de su más bello*
> *logro.*
> *Mira: como el dios entró en el cisne,*
> *...Nosostros en*
> *cambio nos demoramos,*
> *ay, ponemos nuestra gloria en florecer y entramos*
> *traicionados*
> *en el retrasado interior de nuestro fruto finito..."*[396]

El retraso es doloroso en la medida en que el poeta nos hace ver la dificultad del hombre para aprender la callada lección del mundo: "*Lo Abierto*"; ¿Puede verdaderamente accederse a ello? ¿Y por qué medios, ya que no podemos salir de la conciencia que es nuestro destino y que en ella nunca estamos en el espacio sino en "*estar frente a*" de la representación y además siempre preocupados por actuar, hacer y poseer? Rilke nunca se aparta de la afirmación decidida de *Lo Abierto*, pero varía mucho cuando mide nuestro poder de aproximarnos a él.

---

[395] Poema fechado en agosto de 1914.

[396] Rilke, R.M. *Elegías. Sexta Elegía*,. Conviene aquí retomar lo que el traductor Eustaquio Barjau señala al respecto de la significación de la Higuera: ésta tiene *"un valor simbólico en la última poesía de Rilke porque parece prescindir de la flor, que en este árbol es casi imperceptible, y dar sus frutos*

A veces parece que el hombre está siempre excluido. A veces, deja una esperanza a los grandes momentos del amor, como cuando el ser va más allá de aquel a quien ama, y es fiel a la audacia de este movimiento que no conoce detención ni límite, y no quiere ni puede reposar en la otra persona, por lo cual la desgarra o la supera para que no sea la pantalla que nos arrebataría el afuera: condiciones tan pesadas que nos hacen preferir el fracaso.

Amar es siempre amar a alguien, como Platón en el *Banquete*, tener a alguien ante sí, mirar sólo a él y no más allá de él, salvo por descuido en el impulso ciego de la pasión sin objeto, de modo tal que, finalmente, el amor, lejos de acercanos nos aparta de *"Lo Abierto"*. Incluso el niño, que está más cerca del puro peligro de la vida inmediata,

> *"...al niño, ya*
> *lo volvemos y forzamos a mirar atrás del*
> *mundo de las formas y de lo no abierto, que*
> *en el rostro del animal es tan profundo"*

Incluso el animal, para quien "*el ser es sin fin, sin contorno y sin mirada sobre sí mismo*", que "*donde nosotros vemos el porvenir ve todo, y se ve en todo a salvo para siempre*", a veces él también soporta "*el peso y la preocupación de una gran melancolía*", la inquietud de estar separado de la beatitud original y alejado de la intimidad de su hálito.

Se podría decir, entonces, que *"Lo Abierto"* es absolutamente incertidumbre, y que nunca, sobre ningún rostro y en ninguna mirada, hemos advertido su reflejo, porque todo espejismo es ya el de una realidad figurada.

> *Y siempre hay mundo*
> *y nunca el puro no-lugar sin No...*

---

sin haber pasado por este estadio; en este contexto la flor significa la dimensión externa e inesencial de la vida humana".

Esta incertidumbre es esencial: aproximarnos a *Lo Abierto* como a algo inequívoco sería estar cierto de no hallarlo. Lo que asombra es cómo, no obstante, Rilke sigue estando tan seguro de lo incierto, cómo va apartando las dudas de lo titubeante, para afirmarlo en la esperanza más que en la angustia, con una confianza que no ignora que la tarea es difícil, pero renueva constantemente el anuncio feliz de su realización. Novalis había expresado seguramente una aspiración semejante cuando decía:

> *"Soñamos viajar por el universo. ¿El universo no está entonces en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu. Hacia el interior conduce el camino misterioso. La eternidad está en nosotros con sus mundos, pasado y futuro"*[397].

Y cuando Kierkegaard despierta de las profundidades de la subjetividad y quiere liberarla de las categorías y de las posibilidades generales para recuperarla en su singularidad, dice algo que Rilke ha oído sin duda. Sin embargo, la experiencia de Rilke tiene rasgos particulares: es extraña a la violencia imperiosa y mágica por la cual, en Novalis, el interior afirma y suscita el exterior. No es menos extraña a todo lo que trasciende a todo lo terrestre: si el poeta va hacia lo más interior no es para surgir en Dios sino para surgir al afuera y ser fiel a la tierra, a la plenitud y a la superabundancia de la existencia terrestre, cuando ella irrumpe fuera de los límites en su fuerza que excede y sobrepasa todo cálculo.

Y sin embargo, Rilke no pudo trascender a otro sentido de *"Lo Abierto"* que es el decisivo en Hölderlin y en Heidegger, y que es *lo que esta a la luz del ser, iluminado por éste: lo sagrado.*

Quizá por esto el poeta de la *"Edad Oscura"*, el poeta del tiempo de indigencia, y de penuria concibe al hombre como aquel que transmuta *"Lo Abierto"* del mundo en lo presente, es decir, en lo que la filosofía tradujo como *"lo objetivo"*,

---

[397] Novalis,

con su acción transformadora, elaboradora, mensurable y utilitaria, en suma: *Técnica,* de la que Rilke en sus *Soneto XVIII* dijo asombrado:

"¿Oyes lo nuevo, Señor,
como retumba y se estremece?
Vienen heraldos
que lo ensalzan.

Ninguna escucha está a salvo
entre la furia,
pero la parte de la máquina
ahora quiere que la alaben.

Mira, la máquina:
como se venga y se revuelca
y nos deforma y debilita.

Aunque su fuerza venga de nosotros,
que, sin pasión,
empuje y sirva".

En el fondo de la técnica, cuyo fundamento es el proceso de objetivación está el querer y la voluntad de poder que no es otra cosa que una voluntad de dominio, la raíz y base del "progreso". *"Nosotros nos identificamos con este arriesgar, lo queremos",* ha dicho Rilke. Pero el querer no es, para el pensador de la Selva Negra, sino la "*imposición*" de la "*objetivación*". Por lo tanto, el mundo de la voluntad del hombre no es "*Lo Abierto*", que es lo *inobjetivo,* lo no objetual, lo no mensurable, ni calculable sino precisamente lo que puede ser objeto de cálculo y medida, aquello que se pretende universal y necesario.
En esta situación de universal objetivación y consiguiente pérdida de "*Lo Abierto*", finalmente de lo sagrado, se encuentra Rilke. Por ello es que el poeta sostiene que la palabra del canto sigue el rastro casi perdido de las huellas de los dioses huidos, y así salvar las cosas en "*Lo Abierto*", liberándolas de su progresiva objetivación por el hombre:

"...lo puro,

no vigilado que el hombre respire y sabe
infinitamente y no codicia..."

En este punto, sin embargo, Heidegger cita algunos párrafos de una carta que Rilke escribiera un año antes de su muerte:

> *"Todavía, para nuestros abuelos, una casa, una fuente, una torre familiar, hasta su propio traje, su abrigo, eran infinitamente más, infinitamente más familiares, casi todas las cosas eran un recipiente en que se encontraban o dejaban algo humano. Ahora nos llega de los Estados Unidos cosas vacías e indiferentes, seudocosas, vida envasada... Una casa estilo americano, una manzana o unas uvas nada tienen en común con la casa, el fruto, las uvas en que nuestros antepasados ponían sus esperanzas y su pensamiento".* [398]

No obstante, como apunta Heidegger, "*antes que 'lo americano', amenazaba ya a nuestros antepasados la esencia -ignorada- de la técnica".*[399]

Lo más agudo y positivo de esta visión de Rilke es que se le vuelve problemático el ser de las cosas. Ya en 1912, escribía desde Duino que las cosas trasladaban su esencia al dinero y se esfumaban en su ser de cosas; ahora nos podemos percatar que el dinero apenas conserva ya las propiedades de la cosa; el siglo XVI, en el que todavía el dinero era metal, oro, cosa preciosa, nos queda ya lejano. En unos versos de 1901, que Heidegger califica de proféticos, Rilke había poetizado esta idea previendo la rebeldía del metal que, cansado de servir a la voluntad humana por una vía que no llevaba a la felicidad, sino a la *degradación*, siente añoranza de su lugar de origen y quiere dejar de ser moneda y máquina, y desde las fábricas y cajas volverse a las vetas de las montañas. *"En lugar de lo que sí dispensaba el contenido mundanal –antaño acreditado- de las cosas, se extiende por la tierra cada vez más rápidamente, más implacablemente y más completamente objético de la dominación técnica. No sólo coloca todo lo existente en el proceso de la producción como si fuera algo susceptible de elaboración, sino que lanza al*

[398]Cf. Citado en *SP*, p.240.

mercado los productos de la producción. En el seno del elaborar que se impone, lo humano del hombre y lo cósico de las cosas se disuelve en el calculado valor de cambio de un mercado que no sólo abarca toda la tierra como mercado mundial, sino que como voluntad de querer mercadea también en la esencia del ser y de esta suerte lleva todo lo existente al traficar de un cálculo que impera con la máxima viveza allí donde no se necesitan"[400]

En esta grave situación ¿cómo salvar al hombre de esta debacle espiritual y conducirlo a lo que él tiene como misión? ¿Cómo salvarlo de los objetos, de la preocupación por los resultados, del deseo de tener, de la codicia que nos liga a la posesión, de la necesidad de seguridad y de estabilidad, de la tendencia a saber, para estar seguro, tendencia a darse cuenta que se convierte necesariamente en inclinación a contar y reducir todo a cuentas, el mismo destino del mundo moderno?

El hombre está positivamente desamparado. Arriesgado en el querer - que es voluntad de querer -, corre peligro de convertirse en mero material y en función de la universal objetivación, y al fin perder su esencia en aras de la *elaboración* y la *producción*. Con ello, señala Rilke, el hombre se cierra voluntariamente el camino, ya de suyo obstruido, hacia *"Lo Abierto"*.

Si existe una esperanza de volvernos hacia una intimidad más profunda es desviándonos cada vez más por una conversión de la conciencia que, en lugar de llevarla hacia lo que llamamos lo real y que no es más que la realidad objetiva, donde permanecemos en la seguridad de las formas estables y de las existencias separadas, en lugar también de mantenerla en la superficie de sí misma, en el mundo de las representaciones que no es más que el doble de los objetos, la desviase hacia una intimidad más profunda, hacia lo más interior y lo más invisible, cuando ya no estamos preocupados por hacer y actuar, sino libres de nosotros y de las cosas reales y de los fantasmas de las cosas, *"abandonados, expuestos en las montañas del corazón"*, lo más cerca posible de ese punto donde *"el interior y el exterior se reúnen en un sólo espacio*

---

[399] *Ibidem.*, p. 241.

continuo". El hombre en esta brutal destinación se convierte en un empleado de la técnica, y se aparta de la "*relación pura*", consumando el "*divorcio*" entre él y la naturaleza. "*La producción técnica* - comenta Heidegger -, *es la organización del divorcio*"[401].

Hace falta un cambio de rumbo en los mortales y llegar a eso que "*a veces*" alcanzan: "*ser un soplo más arriesgado que la vida misma".* La vida es aquí la naturaleza, el ser del hombre, el fundamento. Ser más arriesgados que la vida sólo puede significar arriesgarse aun allí donde no hay fundamento; en el abismo del propio ser desamparado y despojado de las falsas seguridades del hacer técnico. Estos que así se arriesgan se mantienen dentro del ámbito del querer, pero se trata de otro estilo de querer; un querer - aclara Rilke -, que no es egoísmo; un querer que no busca la propia seguridad por los caminos y medios del elaborar. Es un querer "*Lo Abierto"*, fuera de toda protección fundada en la voluntad.

Pero este mayor riesgo crea, paradójicamente, la verdadera seguridad: la de reintegrarse al "*medio inaudito"*, a la "*relación pura".* Es un estar en la seguridad de "*Lo Abierto*", aunque no al modo de los demás seres; el hombre, el mortal, sigue en el plano de la voluntad; realiza, pero no "*elabora*" técnicamente. Esta nueva seguridad no despoja al hombre de su íntimo desamparo; en esta nueva perspectiva, es ese mismo "*estar íntimamente desamparado"* el que le cobija y le da la seguridad de caminar hacia "*Lo Abierto*".

En el ámbito de "*Lo Abierto"* se incluye todo, aun lo que no vemos, incluso lo negativo; así la muerte, "*ese lado de la vida que no podemos ver".* En una carta fechada en 1923, Rilke escribía:

> "*como la Luna, la vida tiene un lado que jamás vemos y que no es su contrario, sino lo que la completa para ser perfecta, para que sea íntegra, para que sea la esfera santa y plena del ser*"[402].

---

[100] *Idem.*
[101] *HW*, p. 256.
[102] Citada en SP.. p. 249.

El elaborar técnico sólo admite como positivo lo fijo y constante, lo que "se ve"; por eso el estar desamparado y fenómenos como la muerte le parecen al poeta de Muzot algo puramente negativo. *"Hay que leer sin negación la palabra 'muerte'"*, escribe Rilke. A veces también nos habla de que hay que sobreponerse a la muerte. La palabra sobreponerse es una de esas palabras que su poesía necesita. Sobreponerse quiere decir sobrepasar, pero sosteniendo lo que nos sobrepasa, sin desviarnos ni tender hacia nada que esté más allá.

Tal vez sea éste el sentido que Nietzsche diera a la palabra de Zaratustra: *"El hombre es algo que debe ser superado"*, no porque el hombre deba alcanzar un más allá del hombre: no hay nada que alcanzar, y si él es lo que excede, este exceso no es nada que él pueda poseer ni ser. "Sobreponerse" está entonces muy lejos de dominar. Uno de los errores de la muerte voluntaria es el deseo de ser dueño de su fin y de imponer todavía su forma y su límite a este último movimiento. Ese es, por ejemplo, el desafío de *Igitur*: asignar un término al azar, morir en el seno de sí en la transparencia de un acontecimiento que uno hizo semejante a sí mismo que anulamos y que puede entonces anularnos sin violencia.

Parece que fuera de todo sistema religioso o moral haya que preguntarnos si no hay una muerte buena y una mala, una posibilidad de morir, como dice Heidegger, auténticamente, en regla con la muerte y también una amenaza de morir mal, como por descuido, de una muerte inesencial y falsa, a tal punto que toda la vida podría depender de esa relación justa, de esa mirada clarividente dirigida hacia la profundidad de una muerte exacta. Cuando reflexionamos sobre la preocupación de una muerte justa y esa necesidad de ligar la palabra muerte con la palabra autenticidad, vemos que esa exigencia, que Rilke vivió intensamente bajo varias formas, tuvo para él un origen doble:

> *"Oh, Señor, da a cada uno su propia muerte, el morir que surja verdaderamente de esta vida, donde encontró amor, sentido y desamparo".*

Deseo que tiene su raíz en una forma de individualismo que pertenece a fines del siglo XIX y que Nietzsche, si se lo interpreta al pie de la letra, parece haber ennoblecido. Nietzsche también quería morir de su muerte: *"Muere de su muerte, victorioso, aquel que la realiza..." "Pero odiada... es vuestra muerte gesticulante, que avanza arrastrándose como un ladrón"*. Por ello, tenemos que sumar la muerte al conjunto de lo positivo y así mantenernos en la "*ley*", que es "*reunión*", como la cordillera es la reunión de las montañas. Otro tanto tenemos que hacer con el "*estar desamparados*" anexionándolo al "*estar abiertos*" volviéndonos a esta apertura, llevando el desamparo al ámbito que le es más propio, a su esencia.

Pero el desamparo provenía, en la experiencia de Rilke, de la objetivación universal, que a su vez descansaba en la prepotencia y la imposición premeditada. Por eso parece incoherente buscar su ámbito y esencia en lo "abierto", que está radicalmente "cerrado" a todo lo que sea "objetivación" por parte de la voluntad. En este sentido, la objetivación, el mundo como objetividad es, para Heidegger, obra del elaborar y del representar técnico. Para el filósofo el verdadero peligro radica en mirar el mundo con ojos de técnico; El elaborar técnico es, en la poesía de Rilke, un "*hacer sin imagen*"[403]:

> Aquí *es el tiempo de lo* decible, aquí *su país natal.*
>
> *Habla y proclama. Más que nunca*
> *Van cayendo las cosas, las que podemos vivir, pues*
> *Lo que las sustituyen, desplazándolas, es un hacer sin*
> *Imagen"*[404]

Todo pasa en la conciencia, en la *res cogitans*. El objeto resulta ser invisible y su ámbito es lo invisible de la conciencia. Si el estado de desamparo se funda en la objetivación y ésta pertenece a lo invisible de la conciencia elaboradora y calculadora, el ámbito esencial del estado de desamparo no puede ser otro que el invisible e interno de la conciencia. Pero, aún así, podríamos decir que Rilke trata de recuperar lo abierto, de cuyo apartamiento proviene el desamparo

[403] Rilke, R.M., *Elegías..., Novena Elegía.*

original. Esa recuperación no podrá consistir sino en una conversión o vuelta dentro de la conciencia, vuelta a lo más esencial de ella, a lo más invisible de lo invisible: el corazón. Vuelta desde la conciencia calculadora a la conciencia cordial.

Quizá este pensamiento y el intento mismo quedaron sintetizados en aquellos versos de la *Novena Elegía*, en la que además de tematizar la esencia del quehacer poético alude a la leyenda de Dafne, convertida en laurel para escapar a los acosos del amor de Apolo, y a la unicidad de la vida del hombre relacionándose de tres formas diferentes con las cosas: *apresándolas, contemplándolas y sintiéndolas, o identificándose* con ellas:

"¿Por qué, si es posible pasar así el plazo
de la existencia, como laurel, un poco más oscuro que
todo
otro verde, con pequeñas ondas en el borde
de todas las hojas (como sonrisa de un viento): por
qué entonces
tener que ser humanos y, evitando destino,
anhelar destino?...
Oh, no *porque* haya *felicidad*
esta ventaja prematura de una pérdida cercana.
No por curiosidad, o por ejercitar el corazón,
que también estaría *en el laurel*

Sino porque estar aquí es mucho, y porque parece
que nos
necesita todo lo de aquí, esto que es efímero, que
nos concierne extrañamente. A nosotros, los más
efímeros. Una *vez*
cada cosa, sólo una *vez.* Una *vez y ya no más. Y*
nosotros también.
una *vez. Nunca más. Pero este*
haber sido una *vez, aunque sólo* una *vez:*
haber sido terrestres, *no parece revocable.*

Y por esto nos damos prisa y queremos llevarlo a
cabo,
queremos abarcarlo en nuestras sencillas manos,

---

[404] *Idem.*

en la mirada más colmada y en el corazón sin pala-
bras.
Queremos llegar a serlo..."[405]

Pascal ya había apelado a la lógica del corazón, a esa lógica más profunda que la lógica pura, porque va más allá de los objetos elaborables, a ese espacio donde habitan los antepasados, los muertos, las leyendas, los mitos, la sierra, los vertederos, las cosas, las humildes cosas...

"Porque el caminante, de la ladera del borde de la
montaña, no lleva
al valle un puñado de tierra, la inefable para todos,
sino
una palabra conseguida, pura, la genciana
amarilla y azul. Estamos tal vez aquí *para decir: casa*
puente, surtidor, puerta, cántaro, árbol frutal, ventana,
todo lo más: columna, torre... pero para decir,
compréndelo,
oh para decir así, *como ni las mismas cosas nunca*
en su intimidad pensaron ser..."[406]

Todos estos "*objetos*" pertenecen también a lo positivo, a la esfera de lo presente, a la relación total e íntegra. Esta lógica del corazón pascaliano es precisamente la que va más allá de lo numérico y de lo calculable de la razón raciocinante.

La alternativa queda entonces puesta de relieve entre aquello que Rilke en la misma *Novena Elegía* planteó:

"Aquí *es el tiempo de lo* decible, aquí *su país natal.*
Habla y proclama. Más que nunca
van cayendo las cosas, las que podemos vivir, pues
lo que las sustituye, desplazándolas, es un hacer sin
imagen..."

[405] Rilke, R.M. *Elegías..., Novena Elegía.*
[406] *Idem.*

"*Un hacer sin imagen*" frente al final de la misma *Elegía:* Una *"existencia rebosante surge en mi corazón"*, con lo que el poeta salvífico aludía al recinto del mundo interior que abarca la totalidad de los seres. Pero para Heidegger, ese recinto interior de Rilke es precisamente lo que lo mantiene dentro de la metafísica moderna, dentro de la *Edad Oscura*, pues este espacio, ese tiempo reductible a nuestro más íntimo ser no es otra cosa que la *subjetividad* ese otro espacio que se define desde la objetividad.

La vuelta del estado de desamparo, agravado por la actitud técnica, al recinto del corazón, *tiene que comenzar rescatando las cosas en su condición de meras cosas al interior del corazón.* Heidegger en este punto cita una carta de Rilke de 1925: "*Somos las abejas de lo Invisible. Locamente libamos la miel de lo visible para acumularla en la gran colmena de oro de lo Invisible*[407]". Nuestra tarea es impregnar de esta tierra provisoria y perecedera tan profundamente nuestro espíritu, con tanta pasión y paciencia, que su esencia resucite en nosotros invisible. Fuera de la protección ficticia de los objetos técnicos estamos seguros, porque lo íntimo del recinto nos libera hacia "*Lo Abierto*".

¿Quién es capaz de llevar a cabo esa *Kehre,* esta vuelta? Este poema se lo calla. Heidegger barrunta por otros textos de Rilke que son los mismos que en un poema aparecían como "*los que más se arriesgan*", "*más aún que la vida*". Vida y aventura es en lo que consiste el ser del hombre en la concepción de Rilke. Arriesgarse más que la vida es superarse el ser a sí mismo, pues, en efecto, sólo el hombre puede trascenderse a sí mismo, a su verdad, y esto tiene lugar a través del lenguaje, que es el *recinto*, el *templum, "la casa del ser"*. *"Siendo el lenguaje la casa del ser, llegamos a lo existente de suerte que constantemente pasamos por esta casa. Cuando vamos a la fuente o a través del bosque, pasamos a través de la palabra fuente, a través de la palabra bosque, aunque no pronunciemos estas palabras ni pensemos en el lenguaje"*[408], dice Heidegger. Todo ser se da en el recinto del lenguaje. De ahí

---

[407] *HW*, passim.
[408] *HW.*, p. 256.

que de ser posible la inversión del plano de los objetos a lo íntimo del espacio interior, tenga que ser en este recinto.

El lenguaje, para el filósofo de la Selva Negra, es el encargado de llevar a cabo la unificación salvadora de las dos caras del ser: lo objetivo y lo cordial, la lógica de la razón y la lógica del corazón. Pero esto sólo lo puede decir un ser que ha llegado a la unificación y, por lo mismo, sólo éste puede emplear tal decir: *"El Ángel"*.

> *"¿Quién, si yo gritara, me oiría desde las jerarquías*
> *de los ángeles?, y aún en el caso de que uno me*
> *cogiera*
> *de repente y me llevara junto a su corazón: yo*
> *perecería por su*
> *existir más potente. Porque lo bello no es nada*
> *más que el comienzo de lo terrible, justo lo que*
> *nosotros todavía podemos soportar,*
> *y lo admiramos tanto porque él, indiferente, desdeña*
> *destruirnos. Todo ángel es terrible..."*[409]

El ángel es la criatura en quien se ha cumplido la transformación de lo visible en lo invisible, de lo inferior en lo superior, como dice el propio Rilke en su carta a Hulewicz. Si la metamorfosis de lo visible en invisible es nuestra tarea y si es verdad que de la conversión existe un punto donde la vemos realizarse sin perderse en la evanescencia de estados "*extremadamente momentáneos*": este punto es la palabra. Hablar es esencialmente transformar lo visible en invisible, es entrar en un espacio que no es divisible, en una intimidad que no obstante existe fuera de sí. Hablar es establecerse en este punto donde la palabra tiene necesidad del espacio para resonar y ser oída, y donde el espacio, al convertirse en el movimiento mismo de la palabra, se convierte en la profundidad y la vibración de la mediación. Por ello, el ángel de Rilke es un ser contrapuesto al ángel de la tradición judeocristiana: no es ningún mediador entre Dios y los hombres; tampoco es un ser que proteja a los humanos, *"él, indiferente, desdeña/destruirnos"*.

Al igual que el Orfeo de *Los Sonetos*, el ángel de las *Elegías* no distingue entre el reino de los muertos y el de los vivos; en su seno están presentes - invisibles, en el estado más puro de la interiorización - la totalidad de las obras del hombre. Y sin embargo, Orfeo no es como el Angel, en quien la transformación se realiza, que ignora sus riesgos pero también su favor y su significación. Orfeo es el acto de las metamorfosis, no el Orfeo que ha vencido a la muerte, sino el que siempre muere, que es la exigencia de la desaparición, que desaparece en la angustia de la desaparición, angustia que se hace canto, palabra que es el puro movimiento de morir. Orfeo muere un poco más que nosotros, es nosotros mismos, llevando el saber anticipado de nuestra muerte, aquel que es la intimidad de la dispersión.

La esencia del ángel es consciencia, elevación a espectáculo de la realidad entera del mundo y de la historia. El ángel es la consagración del *"amor intransitivo"* del que Rilke habla ya en *Los cuadernos de Malte*: el amor concebido como radical salida de uno mismo y encuentro con el ser amado queda absorbido en esta suerte de mónada autosuficiente, *"en el torbellino del regreso a sí mismo"*, como leemos en la *Segunda Elegía*, porque *"todo ángel es terrible"*.

Pero, ¿qué simboliza el ángel en la balanza de la aventura y el riesgo en que se debate el hombre, este ser desamparado? A un extremo la bestia, al otro el ángel; en medio, el hombre. La planta y el animal viven, como dice Rilke, sin cuidado en *"Lo Abierto"*, *"en la aventura de su sordo apetito"*. Están en *"Lo Abierto"* adormecidos y llevados por sus instintos; están amenazados, pero no en su esencia; oscilan en la balanza, pero con la tranquilidad de su estar seguros, no en perpetua insatisfacción. La balanza del hombre es esencialmente intranquila; éste se lanza al desamparo con su querer imponerse sobre las cosas *manejándolas y elaborándolas*.

Hace de las cosas y de los hombres puros objetos. Con su razón calculadora lo convierte todo en mercancía; transforma y cambia constantemente las cosas de

---

[409] Rilke, R.M. *Elegías..., Primera Elegía.*

su "*relación pura*". Arriesga su esencia haciendo del dinero el valor de los valores. Por todo ello en su calidad de "*comerciante*" no puede conocer el peso propio de las cosas como tampoco puede conocer su propio y auténtico peso. Cuando el hombre da la vuelta y se convierte a "*Lo Abierto*", resguardando su desamparo en el cordial recinto de lo invisible, entonces, en esa equilibrada unidad del recinto interior, *"la balanza del peligro, pasa del ámbito del querer calculador al ángel"*. Ya lo decía Rilke:

> *"Cuando de la mano del comerciante pasa la balanza a aquel ángel que en los cielos la aquieta y sosiega con el equilibrio del espacio..."*

El espacio equilibrador es en Rilke el recinto del mundo interior, la íntegra esfera del ser que aloja las fuerzas puras del hombre. El cambio de la balanza se lleva a cabo en la aventura, en el ámbito del ser del hombre que es el lenguaje. El paso de la balanza a la mano del ángel es caso insólito, no ordinario. Se lleva a cabo por medio de esos que son "*un poco más arriesgados que la vida*": los convocantes que por el lenguaje se arriesgan y arriesgan el ser. También el hombre calculador se arriesga y posee su propio decir, pero ese decir no es más que el del *Das man*, el del ser impersonal, el "*uno*", la "*voz de todos*". Lo que en rigor hay que decir es el ente en su totalidad, conducirlo a lo salvífico (*das Heile*) de la "*relación pura*", de "*Lo Abierto*". Lo que hay que decir es la vuelta de la ausencia de lo salvífico, propia del estado de desamparo.

Ese decir es "*canto*"; "*Canto es existencia*", dice Rilke en *Los Sonetos a Orfeo*; porque cantar es estar presente y pertenecer a la totalidad de lo que es. Este canto salvífico ya no es ni puede ser el premeditado imponerse y prevalecer del hombre calculador; no es un querer en el sentido de desear, sino que más bien es el canto que no pide nada ni trata de transformar nada, sino recogerlo todo en el recinto interior, tal y como Hölderlin dijera:

> *"Y mientras el hombre calla en su tormento, un dios me dio el poder para poder decir cuánto sufro"*.

La palabra del poeta tiene que ser consagratoria; ella es capaz de llevar al hombre hacia el ámbito abierto en el que se encierra, guarda y habita lo sagrado, hacia esa espiritualidad que posee el canto, el verdadero poetizar. Él mismo quiere perderse en esa espiritualidad, quiere hacerse impersonal como el espíritu. Es difícil "*cantar*", eso ya lo había señalado Hölderlin cuando expresaba que la poesía era la ocupación más peligrosa. También lo intuyó Rilke cuando en su *Novena Elegía* cantaba dolorídamente:

> *"Tierra, ¿no es esto lo que tú quieres:* invisible
> *resurgir en nosotros? ¿No es tu sueño*
> *ser algún día invisible? ¡Tierra!, ¡invisible!*
> *¿Qué es, si no transformación, la tarea que impones*
> *apremiante?..."*

Cantar, para Rilke, no es una súplica, ni una salmodia, es existir, poetizar el mundo, consagrarlo para que advengan los dioses huidos, porque "*los dioses no lo pueden todo*".

El cantor es el poeta, el único capaz de transferir nuestro desamparo a "*Lo Abierto*", a "*lo sagrado*", y así trascender nuestro distanciamiento de lo abierto. Los poetas "*en el tiempo indigente*" parten de la experiencia de la ausencia de lo salvífico en nuestro estado de desamparo; preparan el camino rastreando las huellas de lo sagrado y de lo divino. Son ellos los mediadores porque su palabra suscita la aparición de lo sagrado, son ellos los que con su canto convocan a los celestes, trayendo de nuevo a la tierra a los dioses ausentes a través de su misma invocación.

Rilke, según el pensador de *Sein und Zeit*, distiende al máximo las posibilidades de la metafísica y llega hasta sus confines, pero no puede salirse de ellos; la metafísica subyacente en su poesía es la de la voluntad. Por ello Rilke se mantiene dentro de la subjetividad y de la voluntad, aunque amplía hasta el límite la subjetividad misma (ampliándola hasta esa lógica del corazón pascaliano), y la voluntad. Desde esta perspectiva no es suficiente ni posible

abordar la superación de la *Edad Oscura*, de la edad técnica, donde hemos perdido al ser y donde los dioses han huido; esta indigencia y esta oscuridad se abaten sobre el mundo con su peculiar nihilismo, desamparo, retracción del ser y ausencia de Dios. Rilke sólo ha hecho evidente la indigencia.
Sin embargo, existe la espera esperanzada de la que Hölderlin nos hablara y de la que hemos dado cuenta en el capítulo anterior:

> *"Donde esta el peligro,*
> *esta la salvación*[410]*"*.

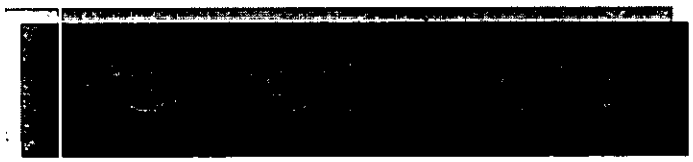
Pensando la frase hasta el extremo, quiere decir: donde está el peligro como peligro, está también la salvación. *"La esencia de la técnica sólo lentamente se pone d manifiesto. Es lo que sucede cuando la noche del mundo se transforma en el día meramente técnico. Es el día mas corto. Con él amenaza un invierno único infinito. Ahora, no sólo se niega la protección al hombre, sino que lo incólume de todo lo existente permanece en las tinieblas. Lo santo huye. El mundo queda sin redención. De esta suerte, no sólo lo santo como huella de Dios queda escondido, sino que aun la huella a lo sagrado, a lo santo, parece borrada"*[411]. La salvación no se pone junto al peligro.
Es el peligro mismo el que es, cuando aparece como tal peligro, salvación. El peligro, en virtud de su capacidad de "*vuelta*", trae la salvación. *"Acaso toda otra salvación que no venga de donde está el peligro, siga siendo una calamidad (...) La salvación tiene que venir cuando se produzca un cambio de rumbo en la esencia de los mortales*[412]*"*. Salvar es lo mismo que soltar, liberar, respetar, reverenciar, guardar, tomar en protección, abrigar, conservar. Lo salvífico es lo que cuida, salvaguarda y preserva. Por ello nos queda el poeta, cuyo salvífico y peligroso oficio consiste en evocar la claridad de la faz del cielo en la palabra cantante, haciendo así brillar y resonar lo evocado, porque el poeta no describe la *Epifanía* de cielo y tierra, sino que muestra lo oculto; evoca

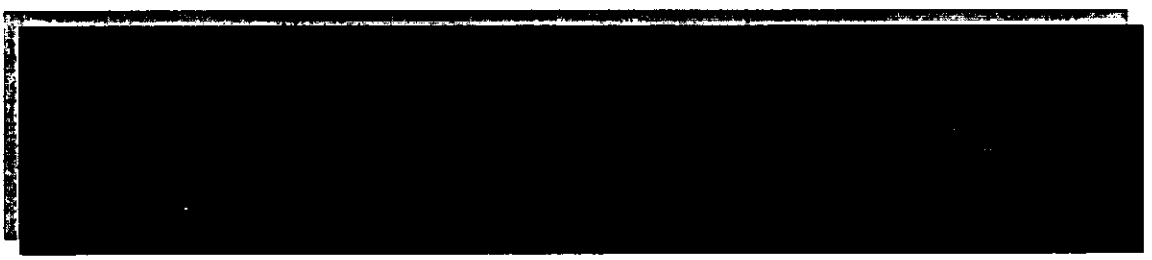
---

[410] *HW.*, p. 244.y Cf., *La pregunta por la técnica*, ed. cit., passim.
[411] *Ibidem.*, p.244.
[412] *Idem.*

en los fenómenos conocidos y familiares lo extraño, para que lo invisible *allí* escondido permanezca como lo que es: desconocido. ¿Queda con esto trascendido el hombre moderno? El hombre moderno es el que quiere. Rilke describe a "*los más arriesgados*" como "*los que quieren más*". Pero ese "*querer más*" consiste en un querer de otro modo; su querer no es aquel querer que trata de imponer la objetivación del mundo, su querer consiste en atraerse todas las fuerzas para recogerlas en su referencia a lo abierto.

El hombre por ese querer reconduce lo visible a lo invisible, a la unidad del ángel. En ese espacio interior de lo invisible el ente aparece como lo salvífico, que es el primer peldaño para ascender, a través de lo sagrado y lo divino a Dios. Los poetas "*en tiempos de penuria*", partiendo de la experiencia de la ausencia de lo salvífico en nuestro estado de desamparo, preparan el camino, rastreando las huellas de lo sagrado y lo divino, hacia Dios. Rilke, así distiende al máximo las posibilidades de la metafísica y llega hasta sus confines. Pero no se sale de ellos; la metafísica subyacente en su poesía es la moderna, la de la voluntad, aunque amplía hasta el límite la subjetividad, extendiéndola al "*corazón*", eliminando toda apariencia de imposición y resolviendo el querer en un impulso de recogerse y recoger todas las cosas en el conjunto del ente.





I. Lo sagrado: [illegible]

I.1 Lo sagrado, lo abierto en Hölderlin

VEN tú, el último a quien reconozco
dolor atroz que estás en los tejidos de mi cuerpo.

R. M. Rilke

Si ese gesto significa algo inteligible, si
responde a una representación, si es un
juicio, quiere decir que ese gesto
interpreta algo.

P. Klossowski

Hacia el año de 1946, Heidegger pronunció una conferencia en conmemoración del vigésimo aniversario de la muerte de Rainer Maria Rilke. La conferencia llevaba el título hölderliano de *¿Para qué poetas*? La frase completa de Hölderlin era *Wozu Dichter dürftiger Zeit*? (*¿Para qué poetas en tiempos de penuria?*)[413]. Heidegger en la citada conferencia se preguntaba si Rilke era un poeta en tiempo indigente. Desde luego, en el escrito, así nos lo presenta el pensador de la Selva Negra. La indigencia en la que vivió Rilke, a los ojos de

[413] *SP*, Cf., *¿Para qué ser poetas*? p. 222.

Heidegger, radica en que, como hemos visto, él vive la edad Moderna, llegada a su última consumación con Nietzsche, es decir, *universal objetivación de los entes, imperio de la técnica y de la voluntad de poder, consiguiente retracción del ser y la ausencia de Dios*: he aquí la situación en que se debatió Rilke y cuya superación buscó por todos los medios.

Pero los medios que Rilke tenía a su alcance fueron del todo insuficientes, fundamentalmente Rilke se movió en el suelo de la metafísica configurada por el propio Nietzsche. El poeta nacido el 4 de diciembre de 1875, en Praga, palpa, según Heidegger, las últimas consecuencias de la Edad Moderna, y hace esfuerzos, desde su poética, para evadirse a otros horizontes, como lo había hecho antes Nietzsche en su condición de pensador. Pero Rilke, como antes Nietzsche, queda preso en la metafísica, precisamente en la voluntad de poder. Desprovisto tal vez de las posibilidades de un Hölderlin para navegar en solitario hacia otros caminos y por otras sendas, asistimos en Rilke a una lucha dramática por liberarse de las limitaciones de la metafísica sin lograrlo.

Para Rilke la ausencia de lo sagrado es parte de esa interminable oscuridad del mundo en la cual nos debatimos y nos perdemos, esa oscuridad de la edad indigente, de esa vastedad de ausencia y de carencia en la que el hombre apenas si puede reconocer que la oscuridad y la penuria le son esenciales y le pertenece a lo epocal del ser.

Así, aunque la presencia de Dios se haya perdido, lo sagrado[414] permanece porque es lo *Ganz andere,* la *hierofanía, lo que se nos muestra* siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo "*completamente diferente*"[415], de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, pero que se hace manifiesto en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo profano, como dice Eliade[416], es siempre la posibilidad de "*reencontrar las dimensiones*

---

[414] Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar, Martin Heidegger*, ed. cit., especialmente el capítulo 6° "La poesía y lo sagrado", p.148 y sigs.

[415] Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1980. Passim. Gran parte de estas ideas las hemos recogido de este espléndido libro que sigue siendo un paradigma en el tratamiento de aquello que mentamos con la palabra "*Santo*"

[416] Eliade, Mircea, *Iniciaciones Místicas*, Ed., Taurus Ediciones, Madrid, España, 1975.

existenciales del hombre religioso"[417]. Aunque el mundo sea ya sólo el dominio de la usura, de lo pragmático y de lo utilitario, el ámbito del "*progreso*" y de la técnica como pérdida del sentido del ser, en su noche ese recuerdo luminoso y numinoso puede aún guiarnos y en su hallazgo tal vez sea posible recuperar el sentido del mundo. Porque

> *"...nuestro linaje vaga en las tinieblas, vive como en el infierno ajeno a las cosas divinas. Todos están clavados en sus oficios y en el ruidoso taller cada cual se oye a sí mismo... Fuerte y sin tregua trabajan estos salvajes, mas su miserable esfuerzo seguirá siendo estéril*"[418]

Martin Heidegger, fiel a sí mismo ha seguido manteniéndose dentro de aquello que señalara en su día: "*el origen es a la vez futuro*" (*Herkunft bleibt stets Zukunft),* y como pensador es un buscador de Dios; está en camino hacia él. La verdad es que está en camino en la totalidad de su pensamiento, pero mucho más en la cuestión de Dios, que es lo último del camino. La preocupación de Dios está latente en toda su obra; sus lacónicas alusiones son erupciones *ex abundantia cordis* o miradas del caminante hacia la lejanía adonde quisiera llegar: ese remoto y misterioso horizonte de la divinidad.

> *"Con la aparición y holocausto de Cristo se inicia para la experiencia histórica de Hölderlin el fin del día de los dioses: Oscurece. Desde que los 'pocos tres': Heracles, Dionisos y Cristo abandonaron el mundo, el crepúsculo del tiempo del mundo se acerca a su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. La edad del mundo está determinada por el alejamiento de Dios, por la 'falta de Dios' (...) La falta de Dios significa que ya no hay un dios que de modo patente e inequívoco reúna en sí los hombres y las cosas y mediante esa reunión armónica la historia del mundo y la residencia del hombre en él"*[419]

---

[417] Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Ed., Guadarrama, 2ª ed., Madrid, España, 1973, p. 27.
[418] Hölderlin, F., *Empédocles y escritos sobre la locura* Ed., Labor, Col., Maldoror, Barcelona, 1974, Cf, asimismo, *La muerte de Empédocles*, primera versión. Vid, de igual forma, García Sánchez, Javier, Hölderlin, Ed, Barcanova, Barcelona, España, 1982, p.42, "*Hölderlin supo aprender con increíble avidez lo mejor de la lírica filosófica de Schiller y transportarlo a sus grandes Himnos, pero la diferencia básica con el genial dramaturgo de 'Wallenstein' o 'Guillermo Tell' reside en que Hölderlin ve, hace artesanía con la presencia de lo divino, se autofagia en la mismidad de aquella divinidad que Schiller sólo logra imaginarla como metonimia, a través de un forzado razonamiento teórico*"
[419] *SP.*, p. 222.

En cualquier caso, en *Identität und Differenz,* Heidegger no duda en afirmar que nuestra época a-teísta puede estar más cerca de la experiencia de Dios que la "*teísta*" de la metafísica. *"Tal vez el pensar a-teo (*das gott-lose Denken*), que tiene que abandonar al Dios de la filosofía, a Dios como* causa sui, *está más cerca del Dios divino"*[420]. Define el tiempo de ausencia de Dios con una expresión de Hölderlin, como "*tiempos de penuria*", un tiempo epocal, un tiempo cuya lastimosa menesterosidad es doble: el "*ya no*" de los dioses huidos y el *"todavía no"* del Dios venidero y donde el hombre es ese *ser "al que los dioses han abandonado, al que ni pueden amar*"; porque "*¡él y sus iguales han sido sembrados en la vida para la discordia y la muerte, no para la paz!*". Por ello, la actitud ejemplar en este tiempo sería la de la gente del campo y de los poetas: ellos no se inventan un Dios ni se resignan a su ausencia, sino que perseveran y aguardan hasta que suene la hora de la aproximación de Dios:

> *"El hombre debe obrar con calma.*
> *El que reflexiona debe fomentar y esclarecer*
> *el desarrollo de la vida a su alrededor*
> *porque, llena de alta significación,*
> *de fuerza silenciosa, la gran naturaleza*
> *abraza al que vive presintiendo,*
> *para que dé forma al mundo*
> *y, a fin de que invoque hacia el exterior su espíritu,*
> *asciende de profundas raíces*
> *este pujante anhelo en su interior".*[421]

Pero también la misión de los poetas radica en atreverse a confesar la ausencia de Dios; son los "*audaces*" porque toman conciencia de la ausencia de lo sagrado e indican sus huellas a los mortales; son los "*poetas en tiempo indigente"* y nuestro tiempo es "*tiempo de penuria"*; el poeta en el *Empédocles* de Hölderlin es

[420] IuD., passim.

"como la viña,
que da testimonio del cielo y la tierra cuando impregnada
de sol, crece desde el oscuro suelo,
Así, crece él también, nacido de la luz y de la noche"[422].

El nihilismo que invade nuestra época no es efecto de la pura voluntad humana, ni por consiguiente, su superación puede ser simplemente la obra de un querer; otro tanto habría que decir de la ausencia y recuperación de Dios, como de todo lo que es destino. Aquí el hombre puede disponerse y estar alerta a los signos de los tiempos, puede abrirse a la ausencia de Dios y esperar, en una espera esperanzada que prepare el camino desde la desgracia hasta lo salvífico, de lo salvífico a lo sagrado, de lo sagrado a lo divino, de lo divino a Dios. Este es el camino del poeta; su misión, "*sagrada misión*", consiste en "*nombrar a Dios después de aprender a nombrar la 'desgracia', lo 'salvífico', lo 'sagrado' y lo 'divino'*"[423].

Tal es la misión que Hölderlin le impusiera al *verdadero* poeta, encontrando en esa misión el sentido de su canto[424]:

> "*Poetas son los mortales que cantando con serenidad al dios del vino sienten la huella de los dioses que han huido, permanecen en su huella y de este modo otean para los mortales afines el camino hacia el cambio. Pero el éter, el único donde los dioses son dioses, es su divinidad. El elemento de ese éter, aquello donde mora aún la divinidad misma es lo sagrado. El elemento del éter para la llegada de los dioses huidos, lo sagrado, es la huella de los dioses huidos. Mas, ¿quién puede sentir esa huella? Las huellas carecen a menudo de apariencia y son siempre legado de una enseñanza apenas*

---

[421] Hölderlin, F., *Empédocles y escritos sobre la locura*, Ed. cit., p., 94, Escena tercera de *La muerte de Empédocles*, segunda versión.
[422] *Ibidem.*, Escena tercera de *La muerte de Empédocles*, tercera versión, p.115.
[423] *HW.*, p. 294 .
[424] Resulta interesante advertir cuál es la concepción que de Hölderlin tiene Dilthey para quien la poesía del poeta del Neckar nacido el 20 de marzo de 1770: "*fue, la suya, una creación profética. Su obra es la precursora del estilo rítmico de un Nietzsche, de la lírica de un Verlaine, un Baudelaire y un Swinburne y de todo lo que hoy pugna por encontrar la más moderna poesía*". Vid., Dilthey, W., *Vida y poesía*, ed. F.C.E., Tomo IV, 2ª ed. México, 1953, p. 341.

sospechada. Ser poeta en una época de penuria significa reparar cantando en las huellas de los dioses huidos"[425].

Para el poeta romántico la hora de la presencia de Dios es *"el día de Dios"*; la de su ausencia, *"la noche de Dios"*; este último es *el tiempo indigente"*.[426] En él la misma creación poética se vuelve ardua, difícil, por eso se pregunta Hölderlin en su elegía *Brot und Wein (Pan y Vino)*:

"¿Y para qué ser poeta en tiempos de penuria?"

Incapaz de aceptar directamente la condición luminosa de sus figuraciones, el hombre mezquina su trato con la divinidad y lo divino que le rodea. Sin embargo, la presencia tantálica del ideal y una fe no del todo clausurada, infunden aún en el espíritu humano la capacidad de *"crear, de prodigarse y conferir a las cosas profanas un valor sagrado"*. La paradoja que constituye toda hierofanía, incluso la más elemental consiste en que al manifestarse lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Proclamando su fe, el hombre se muestra capaz de sí y de ser el tiempo mortal

---

[425] Hölderlin, F., *Poesía completa*, Edición bilingüe, Tomo II, Ed., 29, Libros río nuevo, Barcelona, 1978. La influencia de los antiguos líricos griegos, Arquíloco, Simónides de Deceos, Tirteo, Anacreonte, Píndaro, Baquílides o el propio Teócrito en el joven Hölderlin vendrá de la mano de tres poetas alemanes, todos ellos fervientes estudiosos de la antigüedad: Klopstock, Stolberg y Winckelmann. En un terreno más contextual y circunscrito puede decirse que el poeta de los Himnos heredará de Schiller su trágico humanismo, aunque Hölderlin lo transforme en un canto más libre y espiritual, abocado a su misma pasión por lo divino que su mundo escéptico es incapaz de resolver. La sinceridad de la obra de Hölderlin no admite paliativos, a veces llega a mostrársenos áspera, tormentosa y hasta sangrante, pero por encima de los estados de ánimo que codifican y alimentan su pulsión poética, predomina una clara supremacía de lo noble y lo bello. Instaura una suerte de teosofía de lo poético.

[426] En Hölderlin se revela un profundo sentido de religiosidad, pero de una religiosidad que él advertía en Grecia y de que él mismo se sentía impregnado formando así un contraste tajante con la fe religiosa judeocristiana, basada en la relación de poder de Dios sobre la naturaleza y sobre los hombres y que tenía como consecuencia un sentimiento de imperio del hombre sobre la naturaleza. Hölderlin no aceptaba lo que el cristianismo tenía de desdivinización de la naturaleza en la Ilustración cristiana y en Fichte, cuya filosofía sobrepasa en este punto a la de la Ilustración. Es evidente que estas ideas y otras semejantes fueron estimuladas por los diálogos con Hegel. Pero, como señala Dilthey, son resultado de la más genuina conciencia religiosa del poeta. Cf. Dilthey, W, *Vida y poesía*, ed. cit.., p. 342.

de los dioses. La revelación de un espacio sagrado, su hierofanía, permite obtener un punto fijo, orientarse en la homogeneidad caótica, fundar el mundo. Porque el viaje imaginario que Hölderlin hace en este poema es para descubrir que los dioses viven pero "*ya no más en la tierra*", sino en otro mundo.

> *"¡Pero llegamos demasiado tarde, amigo! Sin duda los dioses*
> *aún viven, pero encima de nuestras cabezas, en otro mundo;*
> *allá obran sin cesar, sin ocuparse de nuestra suerte,*
> *¡tanto nos cuidan los inmortales! Pues a menudo*
> *un frágil navío no puede contenerlos, y el hombre*
> *no soporta más que por instantes la plenitud divina.*
> *Después, la vida no es sino soñar con ellos..."*[427]

Lo único que hicieron fue dejarnos sus signos, y es que el signo porta una significación religiosa al introducir un elemento absoluto con el que se pone fin a la relatividad y a la confusión. El signo es ese *Algo* que no pertenece a este mundo pero que se manifiesta de manera apodíctica señalando, al mismo tiempo, una orientación o una conducta: el pan y el vino:

> *"El pan es el fruto de la tierra, pero la luz lo bendice,*
> *y al dios del trueno debemos la dicha del vino.*
> *Estos bienes nos recuerdan a los inmortales, que antaño*
> *vivieron entre nosotros y vendrán a su tiempo.*
> *Por eso, los poetas dedican al dios del vino graves cantos,*
> *que para el antiguo dios no son vanas quimeras"*[428].

Y, en medio de ellos, como un regalo, como el don de la propia divinidad, el Hijo Supremo, Cristo o dios Sirio, hermano de Heracles y Dionisos, dios de la fraternidad y el fulgor privado, que viene a enlazar aquella época de esplendor mitológico con el mito de su sacrificio salvador:

> *"Entretanto llega el Hijo Supremo, el Sirio,*
> *y como emisario portador de teas desciende a las Sombras.*
> *Sabios bienaventurados lo ven; en sus almas cautivas*
> *brilla una sonrisa y sus ojos se abren a la luz"*[429].

---

[427] *Ibidem.*, p. 69.
[428] *Ibidem.*, p. 70.
[429] *Ibidem.*, p. 71.

Por ello, el tiempo de penuria no es de hoy ni de ayer; para el poeta romántico la hora de la presencia de Dios es el "*día de Dios*"; la de su ausencia, la "*noche de Dios*"; éste último es el tiempo indigente. En él la misma creación poética se vuelve problemática; por eso se pregunta Hölderlin en su elegía *Brod und Wein*: *¿y para qué poetas en tiempo de penuria*? El tiempo indigente inició su ocaso con el sacrificio de Cristo: cuando el trío Heracles, Dionisos y Cristo, que mantuvo en la tierra el "*día de Dios*", abandonan el mundo, "*la tarde del tiempo mundial extiende sus tinieblas; comienza una edad marcada por la ausencia de Dios. La 'falta de Dios' significa que 'ningún dios reúne ya en sí de modo evidente y equívoco a los hombres y a las cosas y con ello la historia y el existir humano'*"[430]. Tras la huida de Dios viene la desaparición de lo divino; el resplandor de la divinidad se apaga, lo cual hace aún más dura la indigencia; la noche se hace más oscura y cerrada.

Cuando Dios se ausenta le falta fundamento al mundo, éste queda suspendido en el abismo (*Abgrund*), en lo sin fondo, lo destituido de fundamento; para escapar a él hay que empezar a bajar hasta el *"fondo"*, hasta el *Abgrund.* No se puede esperar la irrupción súbita de un nuevo Dios o la reaparición de uno antiguo, porque Dios no se deja ver si el hombre no le prepara de antemano una "*estancia*" (*Aufenthalt*), esta estancia es el templo. Éste constituye una *imago mundi*, en tanto que el mundo es obra de los dioses, el templo es sagrado. Esta estructura cosmológica trae consigo una nueva valoración religiosa: el templo es un lugar santo, es la casa de los dioses, el templo resantifica continuamente el mundo porque lo representa y al propio tiempo lo contiene.

La santidad del templo está al socaire de toda corrupción terrestre, y esto por el hecho de que el plano arquitectónico del templo es obra de los dioses y, por consiguiente, se encuentra muy próximo a los dioses, al Cielo. Por la gracia de los dioses, el hombre accede al modelo trascendental, a esa visión fulgurante de esos modelos y se esfuerza por reproducirlos en la tierra. Hacer un templo

[430] SP., pp. 223-224.

es preparar la *estancia* de los dioses en el mundo. Pero esto es imposible si antes no se hace visible una vislumbre de la divinidad en todas las cosas. Los dioses - dice Hölderlin - *"sólo vuelven en tiempo oportuno"*, porque los dioses *"no lo pueden todo"*[431].

Heidegger atisba que nos hallamos en el conticinio, en la hora de máxima ausencia de Dios, y ésta es tanta que ni siquiera la sentimos como tal; aunque tal vez, a pesar del sufrimiento indecible, de la inquietud y confusión universales, aún no se ha colmado la medida y el mundo camina hacia una noche más cerrada. Cuando los mortales se percaten del abismo, la noche iniciará su retirada. Son los poetas los primeros en tomar conciencia del abismo cuando descubren *"las huellas de los dioses huidos"* y de que

> *"...el Padre apartó de los hombres su mirada*
> *y un justificado luto comenzó a expandirse por la tierra...".*[432]

Son los poetas los que descubren las huellas de los dioses en aquellas cosas que todavía guardan la esencial relación entre cielo y tierra, un eco de las fiestas nupciales de dioses y hombres. Hölderlin canta al dios del vino, el vino, una de las cosas que recogen en sí tierra y cielo, mortales y divinos -, señalando a los hombres, en medio de la noche, las huellas de Dios.

---

[431] Cf., Citado en SP., p. 223.

[432] Es importante señalar que debemos representarnos la vida religiosa del hombre griego sin la noción de pecado original, sin conciencia de ser un ente degradado en la existencia, o cuya existencia misma implica una caída ontológica, ética, religiosa como quería Kierkeggard. En esa vida no hay Decálogo, ni iglesia constituida. Los actos de la vida cotidiana no son regulados por una ley divina expresa, revelada. La vida está regulada por la ley, y ésta es política. Más aún, podemos decir que no hay la angustia entrañable, persistente, del pecado, como lo habrá al hombre nacido en el cristianismo. Lo divino no es nunca para el griego "*lo tremendo*", como nos lo hace ver Heidegger y Hölderlin, en esa mixtura de clasicismo y cristianismo que se manifiesta tanto en los poemas de Hölderlin como en el conflicto radical oscilante de Heidegger entre el catolicismo y el protestantismo, como sí lo es Dios para el hebreo y el cristiano. Para este punto resulta esclarecedor el libro de Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, ed. cit., específicamente el capítulo "*la controversia con la fe de los orígenes*", donde se señala que Heidegger fue admitido al noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis, el 30 de septiembre de 1909. Asimismo, para este punto es conveniente remitirse a un espléndido libro que constituye, a mi modo de ver, uno de los estudios más preclaros de la transformación de la idea del hombre en Grecia, Vid., Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, primera versión, Ed., Stylo, México, 1946, especialmente el capítulo primero denominado *"El hombre en relación con lo divino"*. Existe una nueva versión, mucho más técnica y menos rica en referencias históricas, igualmente preclara.

Esa noche - que es la nuestra - es la de la suprema indigencia de la Edad Moderna, la época oscura en la que descubrimos que "*hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser*"[433]. A la pregunta ¿para qué ser poetas en tiempos de penuria? Hölderlin se hace contestar por su amigo Heinse:

> **"*Son, dices, como los santos sacerdotes del dios del vino que corrían de una parte a otra en la sagrada noche*".**

Pero el éter donde moran los dioses es la divinidad, y el elemento del éter, la morada de la divinidad es lo sagrado; finalmente, el elemento de lo sagrado en tiempo de penuria es la "*huella de los dioses huidos*", es decir, lo sagrado sólo se encuentra en horas de huida de Dios en la forma de ausencia. ¿Quién será capaz de rastrear las huellas del Dios ausente? Pero no es imposible, porque la ausencia no es algo meramente negativo. Solemos referirnos al día como lo positivo y a la noche como lo negativo; ésta sería la desaparición del día, su privación.

Para Hölderlin la noche es la madre del día, la noche es el tiempo de lo sin dios, pero posee su peculiar claridad; la noche, al ocultar a Dios, guarda y protege lo sagrado para cuando llegue la hora de una nueva aurora. Esta es la delicada misión del poeta en tiempo de penuria, de tiempo indigente y el tema de lo sagrado su *élan vital,* su misión, como lo es para Hölderlin, para quien la noche del mundo es la "*sagrada noche*". A tales poetas se les vuelve problemática la faena poética y se les transfigurar y convierte también en tema la vocación de poeta y la esencia de la poesía; como su quehacer poético suele estar a tono con el destino mundial, el resto de los mortales, si queremos tomar el pulso a éste, tenemos que escucharlos[434].

---

[433] Heidegger, M., *De la experiencia del pensar*, ed. cit. P. 53.

[434] Es notorio que en el poema *An Herkules*, Hölderlin señalara: *"...¡Hijo de Zeus! Mira, vengo a ponerme/ a tu lado con rubor,/ puesto que el Olimpo es tu conquista,/ van a compartirla conmigo./ Sí, es verdad que nací mortal,/ pero mi alma se ha prometido/ a la inmortalidad"*. Hölderlin trata de abarcar con su verso una certeza increible su sustancia divina, su similitud con los seres elevados.

Heidegger, ya nos apuraba en esta cuestión cuando desde *Was ist Metaphysik?* señalaba que "*El pensar del ser custodia la palabra y cumple en tal custodia su determinación. Es el cuidado (*Sorge*) por el uso del lenguaje. Del silencio largamente custodiado y de la solicita aclaración del ámbito en él despejado viene el decir del pensador. De igual procedencia es el nombrar del poeta. Sin embargo, porque lo semejante es lo semejante sólo en tanto que diferente, el poetizar y el pensar se asemejan más puramente en el cuidado de la palabra, pero al mismo tiempo están ambos separados al máximo en su esencia. El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado*"[435]. La *Carta sobre el humanismo* dice con respecto a esto: "*Pero lo sagrado, que sólo es el espacio de esencia de la divinidad, que a su vez sólo conserva la dimensión para los dioses y el dios, sólo aparece si antes y en una larga preparación, el ser mismo se ha despejado y se ha experimentado en su verdad*"[436].

El reiterado "*sólo*", en esta frase podría conducir a la opinión de que nos encontramos aquí frente a una rigurosa jerarquía de valores en la cual el dios y los dioses son lo último y más difícil de alcanzar. Pero es menester observar que los dioses pueden muy bien estar presentes sin que su ámbito de esencia sea propiamente pensado, tal como también el ser ha iluminado ya el ente y sin embargo queda impensado como tal. Pero tampoco una época de lejanía de los dioses puede forzar al dios penetrando con el pensamiento en el espacio de su ausencia. Tal pensar no puede ser más que preparación de la llegada del dios.

Tal preparación es ciertamente una necesidad. Pues, "*¿cómo podrá el hombre, en este presente de la historia universal, preguntar con seriedad y rigor si el dios se acerca o se aleja, cuando prescinde ante todo de penetrar con el pensamiento en la dimensión en que aquella pregunta sólo puede plantearse? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que aun como dimensión queda cerrada si lo abierto del ser no se despeja y en su luminidad está próximo al hombre*"[437].Esto significa que el poetizar no puede prescindir del pensar.

---

[435] *WM.*, p. 50 y sigs.
[436] *ÜH.*, p. 26 y sigs.
[437] *Ibidem*, p. 37.

En sus *comentarios* (*Erläuterungen*) a Hölderlin, Heidegger va mostrando cómo efectivamente lo sagrado aflora constantemente en sus versos y es, si no en extensión, sí en intensidad el fondo de su poesía. En la elegía *Heimkunft* (*Regreso al hogar*) evoca lo sagrado como *das Heitere*, lo sereno, lo alegre, que es a la vez la *claritas*, *serenitas* e *hilaritas*: lo claro, lo elevado y lo libre. *Das Heitere* es originalmente lo salvífico, lo sagrado. Pero, ¿cómo llega lo sagrado desde su altura hasta los hombres? Lo sagrado saluda a los hombres por medio de sus mensajeros los ángeles;

> *"A menudo he platicado con este dios, pues cuanto imaginan*
> *o cantan los poetas concierne a los ángeles y a él,*
> *casi siempre..."*[438]

Hölderlin nombra al "*ángel de la casa*", que es la tierra, y al "*ángel del año*", que es la luz; otras veces habla de los "*dioses de la casa*" y de los "*dioses del año*"; Hölderlin fue prefiriendo la primera expresión. Heidegger se pregunta si ello significa que en Hölderlin los "*dioses*" descienden a la condición de ángeles o si éstos son equiparados a los dioses; ni lo uno ni lo otro; el nombre apropiado es el de ángeles, puesto que el oficio que les asigna el poeta es el de saludar, enviar mensajes, menester angélico.

Lo sagrado en cuanto serenidad es el fundamento esencial del saludo, esto es, de la angeleidad; sin embargo, los "*mensajeros de la serenidad*" nada pueden por sí mismos, es necesario que haya alguien que salga al encuentro de lo "*alegre*" y se integre en su esencia.

Ese alguien es el poeta, pero también el poeta está sujeto al destino y el de Hölderlin es alcanzar lo sagrado, mas no a Dios. En el caso de Apolo, por ejemplo, él no es para Hölderlin lo que luego representará para una conciencia más moderna, vale decir: el dios que en la claridad preside la creación de formas plásticas. Para Hölderlin es, de un modo opuesto, el elemento cuyo poder provoca, en el tumulto del despertar, "*el fuego del cielo*" No es un

---

[438] Hölderlin, F., *Poesía completa*, ed. cit., tomo II, *Heimkunft*, p. 45.

contrario absoluto de Dionisos, sino su más alta realización como extremo de la fuerza viril.[439]

Por eso su alegría es una alegría triste, impotente para alcanzar a Dios; el poeta sólo es capaz de "*decir*" el lugar donde mora el Alto: lo sagrado, pero no puede nombrarle a *El* mismo: Dios se sustrae. El poeta se siente a veces capaz de evocar lo sagrado en su "*serenidad*" (*Aufheiterung*), emitiendo palabras sagradas, pero faltan voces sagradas que nombren a Dios, a Aquel que habita en lo sagrado. Al estar privado de la palabra auténtica, la palabra nominativa, el cantar poético de Hölderlin es una romanza sin palabras, una "*música de cuerda*" (*Saitenspiel*). La canción siempre se dirige al Excelso, pero el cantor no lo ve; el cantor es ciego, como dice el poema *Der blinde Sänger*[440]

> *"Dónde estás, jovencísima, tú que siempre*
> *me despiertas de mañana? ¿Dónde estás, luz?*
> *Mi corazón se ha despertado, pero la noche*
> *Aún me tiene preso de su encanto sagrado".*

Falta Dios, pero a la vez está cerca de través de lo sagrado, desde cuyo ámbito, por intermedio de los "*celestes*", saluda a los mortales; la falta de Dios no es una pura carencia[441]. Hölderlin habita en lo sagrado, que es la cercanía de Dios, lo invoca y lo mantiene abierto. En el poema *Wie wenn am Feiertage* (*Como cuando en un día de fiesta*) evoca lo sagrado con el nombre de "naturaleza[442]". No se trata de una suerte de panteísmo.

La *Natur*, sin ser supratemporal en sentido metafísico y menos aún eterna, es representada por Hölderlin como más antigua que todos los tiempos, anterior a todo lo real y a todos los dioses, "*sobre los dioses de Occidente y Oriente*"; pero este "*sobre*" no significa una región que esté por encima de los dioses, la

---

[439] La relación con el mundo griego sólo puede precisarse como contraste fundamental. Los griegos son esencialmente los "*hijos del fuego*". Nietzsche representará lo pánico original de esta filiación por la evocación de Dionisos. Hölderlin, al contrario, decía Apolo.

[440] Hölderlin, F., *Poesía Completa*, ed. cit., Tomo I, p. 205.

[441] *EsP.*, pp. 26-27.

[442] Es notorio que Hölderlin trate de abarcar con su verso todo posible estadio de vida anímica. dialectizar y hacer empírica la totalidad. Donde hay impulso, allí donde brota energía de la materia, en

Natur es la "*poderosa*", porque es capaz de algo que los dioses no pueden: todo lo actual, incluso los dioses, sólo puede hacerse presente a su luz. La *Natur* es la lo sagrado, lo sagrado no es una propiedad que se toma prestada a un dios determinado, lo sagrado no es sagrado porque sea divino, sino, a la inversa, lo divino es divino porque es a su manera, sagrado.

Lo sagrado es en Hölderlin "*caos*" (*Chaos*), que no significa aquí lo caótico y confuso, sino lo abierto, la radical apertura (de *Kháos*, lo que *abre, abismo*), origen de todo lo que sea abrir y abrirse, lo que permite todo ulterior límite y diferenciación. Para Heidegger, en la interpretación que hace de Hölderlin, lo sagrado funda historia. Cada nuevo advenimiento de lo sagrado es el comienzo de una nueva historia, ya que lo sagrado decide sobre dioses y hombres "*si son y quiénes son, y cómo y cuándo son*".

El advenimiento de lo sagrado se realiza por la palabra, es un "*hacerse verbo*" que Heidegger denomina "*acontecimiento*" (*Ereignis*) de lo sagrado y que consiste en encarnarse lo sagrado en su propia palabra, en la que trae consigo en su advenimiento. El poeta anuncia la llegada de lo sagrado "*clamando*", llamando. Para Heidegger la poesía de Hölderlin representa el comienzo de una transformación en la poesía que se hace cada vez más palabra "*vocante*", se hace *Hymnos* en un sentido nuevo y único, no himno *a algo* (ni a los poetas ni siquiera a la *Natur*) sino *de* lo sagrado, *de* la *Natur*, himno que no tiene nada de grandilocuente, sino al contrario, es pobre y sobrio con la sobriedad y pobreza de lo sagrado. La palabra poética se transmuta así en un "*decir fundante*" y lo que funda es una nueva historia.

Hölderlin en su búsqueda de una auténtica arqueología de lo eterno, siguió siempre, como Novalis, su misteriosa ruta hacia dentro, un camino del que para ninguno de los dos poetas hubo vuelta o refundición con la realidad. Hölderlin nos habla con un naturalismo místico casi órfico, en el que el movimiento y la premonición gozan de un papel conductor, hasta llegar a un espiritualismo simbolista en su segunda etapa en la que los nombres propios o los elementos

---

apariencia inerte, allí tiene que estar el poeta para catar esa fuerza y ponerla rápidamente un

como *Diótima, Eter, Luz*, entre otros, adquieren una esencia en cierta medida indescifrable. Hölderlin no posee conciencia poética como sí la tendrían Goethe, Armin o Rilke; la poesía en él brota pura, desbocada, y es por ello por lo que su escritura es, como Heidegger ha dicho, "*poesía de la poesía*". Hölderlin poetiza definitivamente lo poético, sin darse cuenta convierte un verso en poema, y éste es un verso de otro poema. Así sucesivamente.

La frase según la cual un poeta, en cuanto más poeta, es tanto más pensador, alcanza un significado nuevo, *"pues ahora deben ser ante todo pensadores, para que la palabra del que poetiza sea perceptible"*[443]. El poetizar en tanto que nombra lo sagrado no está subordinado al pensar en tanto que decir del ser. Toda cuestión referente a un ordenamiento jerárquico es absurda. Pero la experiencia pensante del olvido del ser pertenece al mismo destino que la experiencia poetizante del cierre de la dimensión de lo sagrado.

A partir de aquí se comprende también la conocida frase según la cual el diálogo con Hölderlin surge de una necesidad del pensar. Hölderlin es en un sentido eminente, el poeta de lo sagrado porque él experimenta la ausencia de Dios. Y Grecia siempre presente, estilizada, con su epónima individualidad, tanto en las obras generales como en los poemas explícitamente a ella dedicados: *Der Archipelgus*, una de las mejores muestras de su fase madura; *Der Einzige* (*El único*); el ya citado *Brod und Wein.*

En el comentario al poema *Andenken* (*Recuerdo*), publicado en 1943, Heidegger añade nuevas precisiones al tema del poeta y lo sagrado. Fiesta-saludo-embriaguez-sueño aparecen aquí formando parte de la constelación del poeta y lo sagrado. Los poetas, para Heidegger, que son los mostrantes, anuncian y señalan como con el dedo el encuentro de dioses y hombres, pueden hacerlo porque habitan "*entre*" hombres y dioses y en este sentido son los semidioses. Este encuentro da origen a la *fiesta*. Hölderlin en el verso 17 de *Andenken* menciona, sin aparente conexión con lo anterior, los "*días de fiesta*".

---

melodioso nombre.

[443] Heidegger, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main. 2. Vermehrte Aufl., 1951, p.29. En lo sucesivo citaremos *EzH.*

La fiesta no es simple interrupción del trabajo, en la fiesta entramos dentro de nosotros mismos, no en el sentido de que nos retraigamos a nuestro propio yo, sino de que paradójicamente, escapando de nuestro yo hacia el ámbito de nuestra esencia, salimos a *Lo Abierto*, bajo el temple de la admiración o el espanto. Pero la realidad cotidiana no permite tan prodigiosa liberación; sólo lo extraordinario puede mantener iluminado *Lo Abierto*. Hacer fiesta es liberarse para lo extraordinario del día, que es lo luminoso, en contraposición al "*cada día*", lo cotidiano, que es opaco y no tiene brillo. La fiesta que consiste en la mera cesación del trabajo no tiene nada que festejar.

Si preguntamos a Hölderlin qué es lo que festeja la fiesta nos contestará: las nupcias de hombres y dioses; la auténtica fiesta tiene sentido religioso, el día de las bodas es a la vez el día natal del poeta, porque es el día del advenimiento de lo sagrado, tema poético por excelencia: Lo extraordinario, nos dice Heidegger, "*se abre y abre lo patente en la poesía*":

...
¡Ahora, sin embargo, apunta el día!
aguardé y vi venir, y lo que he visto,
lo sagrado, que sea mi palabra.
Ella que es más antigua que los tiempos
y está sobre los Dioses
de Occidente y de Oriente,
ahora despierta, la Naturaleza,
con un fragor de armas,
y desde el alto Éter al abismo,
según rígida ley, como en lo antiguo,
por el sagrado Caos engendra,
siente de nuevo el entusiasmo
creador de toda cosa.

Y así cual resplandece un fuego
en el ojo del hombre
que proyecta en su mente algo sublime,
así también de nuevo ante los signos
y los hechos del mundo,
hoy se ha encendido un fuego
en las almas de los Poetas.
Y los eventos que antes fueron,
apenas advertidos en su hora,
recién ahora quedan revelados;

y también ellas, las vivificantes
divinas fuerzas de los Dioses,
que en figura de siervos,
sonriendo, araban nuestros campos,
ahora son también reconocidas.
...

dice Hölderlin en *Como en el día de fiesta...* Hölderlin sabe de las tentaciones del poeta y de la dificultad de mantenerse en su puesto, un puesto de esencial oscilación, un "*entre*", entre Dios y el hombre. El poeta se resiente de la tensión y le acomete la tentación de entregarse a uno de los extremos, pero entonces la apertura que es el "*entre*" se cerraría y quedaría inaccesible aquello que está "*sobre los hombres y los dioses*" y que es el origen del "*entre*": lo sagrado.

La fiesta[444], la auténtica fiesta, como también lo vio Huizinga, "*se encuentra a sus anchas... el poeta...*" y tiene tanto que ver con el saludo que Heidegger los identifica; fiesta es el "*acontecimiento del saludo*" (*das Ereignis des Grüsses*), en el que lo sagrado saluda y en esa salutación se revela. El saludo se dirige ante todo al poeta, éste es el propiamente saludado, a condición de que se encuentre en su puesto y no pierda el inestable equilibrio, siempre oscilante, de su destino, que es lo que lo obliga a mantener la esencial "*desigualdad*" entre dioses y hombres. Fiesta es embriaguez, pero no la embriaguez ciega sino la "*oscura luz*" del vino a la que alude Hölderlin, esa luz que pide el poeta no es el contrasentido de una luz sin claridad, sino una luz que, gracias a su "*oscuridad*", permita ver. La oscura luz del vino no quita conocimiento, antes bien eleva la claridad superficial a la altura donde mora "*Lo más alto*". El exceso de claridad ofusca la vista, la "*pura claridad*" es un peligro, porque produce la engañosa impresión de que "*todo está claro*".

El poeta quiere una luz tamizada que no impida la claridad: la luz oscura, que posee la virtud de revelar lo oculto y conservarlo y guardarlo como tal. La copa llena que pide Hölderlin no produce la embriaguez ni quita el sentido, al contrario, engendra la templanza y la sobriedad para llegar hasta lo *Alto*, que es

[444] Cf. Huizinga. J. *Homo Ludens*, Ed., Alianza Emecé, Buenos Aires, Argentina, 1968. P. 41 y sigs.

cosa muy distinta de la abstención, frialdad y vaciedad. En la embriaguez de la fiesta "*se abre*" la oscuridad que es hermana de la claridad. En la representación sacra de la fiesta se da algo más que una realización aparente, y también algo más que una realización simbólica, porque es mística. En ella algo invisible e inexpresado reviste la forma bella, esencial, sagrada. Heidegger insiste en que la poesía de Hölderlin sólo dice lo sagrado y con ello "*abre el espacio para una ulterior aparición de los dioses e indica la morada del hombre histórico en esta tierra*"; ese espacio es un "*espacio de tiempo*".

Por ello, podemos decir que el poema permanece en su ley porque en él se ha puesto en obra la verdad del ser. Si el poema está en su ley, así entendida, sólo se lo puede ver en tanto que el pensar entra en la vía de la historia del ser. El paso final y más difícil de toda interpretación es, en efecto, el desaparecer, pero desaparecer significa: haber llevado al pensar a aquella otra dimensión, totalmente distinta, donde sólo es penable, en general, la pura presencia del poema. Esta otra dimensión es la luminidad del ser, la dimensión de lo sagrado. Presencia, tiene en ella el sentido del *ek-sistir*, mantenerse en la atribución del ser y en la patencia de lo sagrado.

En la conferencia de 1936 sobre Hölderlin dice en este sentido del poeta, a continuación de una palabra de Empédocles: "*Él es un expulsado hacia aquel 'entre', entre los dioses y los hombres... Sin cesar y siempre más seguramente, desde la plenitud de las imágenes que se agolpan y siempre con más sencillez, Hölderlin consagró su palabra poética a este ámbito de lo entre*"[445]. Si por otra parte, lo "*entre*" como luminidad es el ser mismo, esto lleva directamente a la conclusión de que este poeta piensa, poéticamente, en el fundamento (Dios) y en el *medio* del ser[446]. Esta apreciación tan directa no se puede mantener en pie en el nivel posterior y más legítimo de la discusión con Hölderlin. Sin embargo, pone la investigación sobre la pista que lleva al punto central del diálogo de Heidegger con Hölderlin.

---

[445] *EzH.*, p. 43.
[446] *EzH.*, p. 44.

Lo "*entre*" en la poesía de Hölderlin, que mantiene separados a mortales y dioses puramente y con diferenciación, habla a la concepción heideggeriana de la luminidad como lo que es el ser. Pero los ámbitos de los dioses y de los mortales, tal como los ve el poeta son naturaleza y el arte o, en su forma diferenciada: lo empedocleano y lo regio. Desde el impulso hacia la unidad total indiferenciada, el retorno a lo natal vuelve a la pura diferenciación y a la aceptación del destino como separación de dioses y hombres dispuesta por una firme norma. Sólo en el retorno se abre lo "*entre*". ¿Es el retorno la auténtica esencia de la obra de arte? En tanto abre lo "*entre*", se mueve ya en su espacio de juego, como espacio entre dioses y hombres.

Pero ¿cómo llega a esta asombrosa correspondencia? Tal vez ya la obra *El origen de la obra de arte* esté influida en este sentido, pues termina con una enérgica alusión a Hölderlin. También se puede comprobar cierta inclinación a la dialéctica, común tanto al poeta como al pensador, de modo que sus esquemas de pensamiento resultan ser intercambiables. Estas preguntas no interesan aquí porque de nuevo sus posibles respuestas no podrían ofrecer más que aclaraciones aparentes. Más vale establecer la forma de correspondencia dentro del diálogo de estas dos figuras.

Para este fin es necesario plantear con más claridad la pregunta de por qué precisamente Hölderlin está en el punto central del diálogo poético y pensante de Heidegger. *"¿Por qué para el intento de mostrar la esencia de la poesía se escoge la obra de Hölderlin?"*[447]. Con esta pregunta introduce Heidegger en el año de 1936 la interpretación de Hölderlin. La respuesta dice: "*Porque la poesía de Hölderlin se apoya en la determinación poética de poetizar expresamente la esencia de la poesía. Hölderlin es para nosotros en un sentido eminente el poeta del poeta*"[448]. La conferencia en conmemoración de Rilke dice, continuando esta idea, que siempre que el poeta poetiza expresamente la esencia de la poesía, se presume una calidad poética que se conforma al

[447] *Ibidem.* P. 31.
[448] *Ibidem.* P. 32.

destino de la época[449]. Si un poeta piensa poéticamente en la esencia de la poesía pertenece, según esta suposición, a la historia del ser mismo. De este modo se ha puesto en juego ya la dimensión de lo sagrado y la luminidad del ser, la "*cuaternidad*" de tierra y cielo, dioses y mortales.

En esta dimensión juega el retorno, en la interpretación de Heidegger, tal como llega al lenguaje en las *Aclaraciones* del año de 1943. ¿De qué manera se abre lo "*entre*" y en qué relación con él se halla el punto de partida heideggeriano de un "*entre*" en general en Hölderlin? Este retorno a lo natal abre lo entre en cierto modo, pero de ninguna manera para que el poeta se establezca allí, sino para que se oponga con diferenciación cada vez más nítida al desgarramiento empedocleano. La diferenciación es el auténtico sentido de este "entre". Los mortales deben diferenciar para no mezclar as esferas. Lo "entre" en Hölderlin tiene la función de mantener separados los mundos que en su entrechocar deberían corromperse.

No se puede comparar con esto la esencia de la luminidad en Heidegger. Aparentemente se puede tender un puente provisional con ayuda del concepto de "conocer", pero también la luminidad es condición de posibilidad de un conocer, si bien en un sentido muy distinto del de una teoría del conocimiento; y se puede presumir que este sentido mucho más amplio, por lo menos metafísicamente, está presente en Hölderlin. Sólo en tanto el ente esta despejado por el ser, puede estar presente como ente. Penetra, por así decirlo, en la *luminidad*. De igual modo, también lo "*entre*" de la pura diferenciación es para Hölderlin condición de posibilidad del conocimiento, si bien en primer término en un sentido por completo idealista. La discursividad del diferenciar sólo se legitima por el conocer.

La cuestión que acosó a Hölderlin en la época de Hamburgo, saber qué es más, si el todo o la parte, encuentra un posible equilibrio en la finitud de la humana capacidad de conocer, de la que se deriva la necesidad de una diferenciación en partes, ya que el todo como tal es incomprensible, es decir, inmediatamente

[449] *HW.*, p. 251.

inaccesible al conocimiento humano. Si de tal modo se debe diferenciar entre las partes, por cierto sólo lo "*entre*" posibilita esa percepción del ente. Pero este "*entre*" no se piensa expresamente como tal, en lo "*entre*" entre los entes y pertenece a la articulación del ente en su totalidad. *No se puede representar la luminidad, como tampoco lo puede "Lo Abierto" de Rilke*[450]. Y lo que Heidegger dice sobre "*Lo Abierto*" en la interpretación de Rilke se podría trasladar casi literalmente a lo "*entre*" tal como se lo admite aquí para Hölderlin.

Pero lo decisivo y lo que jamás se podrá aclarar con el método idealista, es que según Hölderlin, también el dios debe diferenciar. "*Según la concepción corriente del idealismo alemán*, como nos señala Allemann, *precisamente el principio de lo divino es el lugar absoluto de la supresión de todas las diferenciaciones. El hecho de que, según Hölderlin, también el dios deba diferenciar para mantener las esferas puras y sin mezcla, pone bajo una luz totalmente diferente al 'entre' así abierto. Como el dios, al retornar, es lo más fácil de conservar en su infidelidad, el vacío entre el aparecer ciertamente como la dimensión de lo sagrado. Pues ahora se abre en lo "entre' la relación esencial entre dioses y hombres, y en la medida en que se experimenta la desgracia (Unheile) en la infidelidad del dios, parece alcanzarse la huella de lo sagrado en el sentido heideggeriano*"[451].

[450] *HW*, p. 262 y sigs.

I. 2 La metafísica de Dios: el nihilismo

¡Qué dulce es habitar entre las cosas familiares de nuestros antepasados y experimentar en su memoria las palabras y obras de los ancestros!

M. Heidegger

La tradición aristotélica se ha esforzado por romper las aporías que el propio Aristóteles había señalado o había mantenido en sus escritos. El afán de presentar su pensamiento como una estructura completa y sistemática ha logrado ocultar y evadir sus dificultades y contradicciones. Pero el anhelo inverso del pensamiento moderno, de elaborar una nueva metafísica que se liberase de aquella tradición, ha mantenido el equívoco e incluso ha desviado a la crítica de la metafísica de sus objetivos finales. Pues las dificultades con las que tropieza el propio Aristóteles no son en modo alguno atribuibles a una particular deficiencia de su pensamiento; por el contrario, se reproducen en la metafísica moderna.

Esas dificultades son independientes de un estilo personal de pensar, o de un tipo particular de teoría; son más bien atribuibles al planteamiento original de la cuestión y su misma persistencia es el inicio más patente de esa uniformidad fundamental que descubrimos en toda la tradición histórica de la metafísica. Aristóteles, como ya se sabe, distingue varios tipos de substancia

---

[451] Allemann, Beda, *Hölderlin y Heidegger*, Ed., Los libros del Mirasol, Buenos Aires, 1965, p. 159.

pero no define lo que es la substancia. ¿Acaso la define Descartes? El pensador de La Flêche nos dice que no hay una substancia sino dos, pero lo que sea ser substancia ¿acaso nos lo explica mejor Spinoza? Si tan sólo tomáramos a la *Ética* de Spinoza como modelo de esa perfección formal ilustra el vano empeño de razonar en metafísica *more mathematico*, en un tiempo en el que el talento matemático estaba mejor empleado en física que en metafísica.

Spinoza, muy a su pesar, nos revela precisamente que no es posible definir la substancia: "*aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa para formarse*"[452] es aquello que no puede definirse porque carece de otro concepto superior, no porque no lo requiera. Y de que lo requiere no cabe la menor duda: toda la tradición metafísica ha tratado de asimilar de alguna manera este concepto de ser substancial, que resulta tan vacío por razón de su propia universalidad, con otro concepto que tuviera un contenido determinado; un concepto que fuera equiparable en rango ontológico al concepto de ser, y que compensara precisamente con ese rango su falta de universalidad: Dios. Porque sin Dios, la teoría metafísica del ser substancial carece de sentido. Así lo vio Heidegger, al menos en su parte fundamental.

En el ensayo *Aus einem Gespräch von der Sprache*, Heidegger resaltaba que la primera y última preocupación de su pensar había sido el encontrar un lenguaje adecuado para hablar de Dios. Desde luego que con esta preocupación, como bien nos lo ha hecho notar Hugo Ott en su libro *Martin Heidegger*[453], Heidegger tropezó, en sus tiempos de estudiante con el

---

[452] Spinoza, B., *Etica,* Ed. Aguilar, Biblioteca de Iniciación filosófica, quinta edición, Madrid, 1973. Primera parte, tercera definción, p.27.

[453] Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, ed. cit., p. 70 y sigs. Especialmente el capítulo referente a "Los primeros trabajos del estudiante de teología", donde nos confronta con un pasado que vivió el propio Heidegger en conflicto permanente. "*Creo que el camino recorrido por Heidegger desd su fase católica hasta que pasa a ser completamente 'protestante' es de extrema importancia*". Además, en una carta de 1923 del teólogo de Marburgo Rudolf Bultmann, escrita a su amigo Hans von Soden, catedrático de Exégesis del Nuevo Testamento en Breslau, señala que su seminario (sobre la ética de San Pablo) había sido especialmente interesante en aquella ocasión *"gracias a la participación de un nuevo filósofo, Heidegger, alumno de Husserl. A pesar de su procedencia católica es completamente protestante*". Bultmann añade que Heidegger no sólo conoce al dedillo la escolástica sino también el pensamiento de Lutero. Antje Bultmann Lemke, "Der unveröffentlichte Nachlass von Rudolf Bultmann, en Bernd Jaspert (editor), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt, 1984, pp. 194-207. Citado en Ott, Hugo, *Heidegger*, ed. cit. P. 69.

problema de la relación entre el lenguaje bíblico y el pensar teológico especulativo; y aunque paradójicamente en el célebre volúmen 13 de las, *Gesamtausgabe*[454], *Aus der Erfahrung des Denkes* de 1983, sólo se contienen escasas obras que datan de los años 1910 y 1911[455] . "*Pero ¿por qué no se ha recogido el resto de los trabajos de la época teológica? ¿Acaso han escapado a la observación de los celosos investigadores de la época de juventud de Heidegger por haber sido editados en lugares poco conocidos y a veces incluso bajo seudónimo o por textos cifrados, pero en todo caso no apócrifos?*"[456].

Como quiera que sea, su reiterada ocupación en los últimos años con la cuestión del lenguaje y del ser tiene ese remoto origen; podríamos incluso señalar que Heidegger se ha mantenido fiel a sí mismo y se cumple en él su peculiar afirmación: *el origen es a la vez futuro.*

Heidegger procede de la teología; la cosa no tiene pues nada de extraña ni representa una excepción en la tradición filosófica alemana, también Dilthey, Hegel, Schelling, Fichte, entre otros provienen de la teología. En un ensayo que Heidegger escribiera a propósito de Johannes Jorgensen podemos leer todavía: *"En nuestros días se habla mucho de 'personalidad' y los filósofos encuentran nuevos valores. Además de juicios críticos, morales o estéticos, también emplean el 'juicio de la personalidad', sobre todo en la literatura. La persona del artista pasa a un primer plano, Por eso se oye hablar tanto de hombres 'interesantes' como O. Wilde, el dandy, P. Verlaine, el 'borracho genial', M. Gorky, el gran vagabundo, o el superhombre Nietzsche: hombres verdaderamente interesantes. Y cuando uno de ellos, alcanzado por la gracia, se da cuenta de la gran mentira de su vida bohemia y destruye los altares de*

---

[454] Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt, 1975.

[455] Vid, un pequeño artículo sobre la inauguración del monumento a Abraham-a-Sancta-Clara en Kreenheinstetten de fecha de agosto de 1910 y tres poemas, "*Sterbende Pracht*", Ölbergstunden", "Wir wollen warten", los cuales fueron publicados en una revista ultraconservadora, católica integrista, es una edición canónica y autorizada por el propio Heidegger, hacai el final de su vida eliminando así artículos de suma importancia que se hicieron en la revista *Der Akademiker*, de la sociedad Católica de Académicos Alemanes, aparecida en 1908 y cuyo destino y fin era el de fungir como lazo de unión entre las distintas corporaciones católicas.

[456] Ott, Hugo, *op.cit.*, p. 70.

los falsos dioses convirtiéndose en un cristiano, se llama a esto 'insípido, repugnante'. Johannes Jorgensen ha dado este paso. Su conversión no estuvo motivada por un deseo de sensacionalismo, sino por una profunda y amarga verdad"[457] . Con estas frases Heidegger inicia el ensayo pero al mismo tiempo, constituía ya un legado a su destino: la búsqueda y construcción sin descanso, el último paso hacia la verdad.

Para Heidegger sigue siendo meta de su pensamiento encontrar un lenguaje apropiado para mencionar, hablar, decir de Dios; no son pruebas en contra ni la interpretación torcida o neutra que se ha dado a su filosofía, ni la sobriedad con que se pronuncia sobre el tema. El pensador de Todtnauberg como pensador es un buscador de Dios y, sin embargo, no pretende haber llegado a ese hablar de Dios, tan sólo está en camino hacia él. La verdad es que está en camino de la totalidad de su pensamiento, pero mucho más en la cuestión de Dios, que es lo último del camino, de *ese camino del pensar.*

La preocupación de Dios está latente en toda su obra, de una u otra manera, él siempre ha dirigido su mirada a Dios, cuando menos a ese Dios que ocupa su pensamiento y que no es el Dios de la metafísica; sus lacónicas alusiones son sólo erupciones *ex abundantia cordis* o miradas del caminante hacia la lejanía adonde quisiera llegar; cualquiera que sea el tema de sus lecciones o ensayos, en sus seminarios sobre la técnica, lógica, metafísica, el habitar humano, la poesía, el pensar o el lenguaje, casi siempre las palabras finales son para iluminar desde las posiciones conquistadas el remoto y misterioso horizonte de la divinidad.

El filósofo de Friburgo nos puede hacer la impresión de poseer una actitud negativa hacia Dios porque su postura está determinada desde un doble *no*: el *ya no* de la idea metafísica de Dios y el *todavía no* de un nuevo decir sobre Dios. Por ello, el dios de la metafísica corre en Heidegger la misma suerte que

[457] Cf., citado en Ott, Hugo, *op. cit*, p. 72.

la metafísica en general, es decir, de ese pensamiento que trata de reducirlo todo a simples cosas o entes, aislables, definibles, utilizables, manejables[458].

Heidegger habla de la "*superación de la metafísica*" y con ello no quiere significar, como lo hemos visto ya, que la metafísica sea falsa o que deba ser eliminada como disciplina filosófica, es más bien una invitación a no detenerse ahí, a ir al fondo de la metafísica. Junto a la crítica a la que somete a la metafísica, cabe hacer una crítica a la idea del Dios metafísico, pero esto no equivale a declararlo falso y mucho menos a que ello signifique un rechazo de Dios mismo, antes bien es un gesto de insatisfacción ante esa concreta interpretación de Dios y la aspiración a un Dios "*más divino*".

En el escrito *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (*El carácter onto-teológico de la metafísica*), que procede de un seminario sobre *Wissenchaft der Logik* (*La ciencia de la Lógica*) de Hegel, el filósofo de Messkirch se preguntaba sobre el origen de la idea de Dios en la metafísica: *¿de dónde ha venido Dios a la metafísica*? La respuesta es que la metafísica apela a Dios ante la necesidad perentoria de buscarle un fundamento al ente, a la realidad que se le presentaba al griego como evanescente, un firme suelo, un suelo seguro a la realidad cambiante, plural y dinámica frente a un "*ser*" que se nos mostraba como lo permanente, lo sólido, lo no cambiante.

El problema esencial de la metafísica es la pregunta leibniziana: "*¿por que es en general el ente y no más bien nada?*" a la que nos hemos referido

---

[458] Con el término metafísica no se habla de un término arcaico, si estamos en la época de la técnica, también lo estamos, por cierto, en la del triunfo de la metafísica. Pero eso, en verdad, no es suficiente: la metafísica es. Al mismo tiempo y por sobre todo, el fenómeno de la "*retirada*" del ser (un fenómeno, por lo demás, que es aún el nuestro): el conjunto de formas dirigidas a olvidar o a ocultar a aquél. Heidegger afirma en reiteradas ocasiones que el *ser no puede darse sino ocultándose*. Una de las más esenciales certidumbres de las que hoy podemos disponer en filosofía es la de que las cosas no se pueden mirar ya directamente cara a cara, so pena de tergiversar la función del pensamiento; ya no podemos pretender que la verdad sea una adecuación entre nuestro pensamiento y las cosas, porque ahora sabemos que de la adecuación (limitadora e ilusionadora) no emana verdad alguna, y que si queremos perseguir la verdad de algo debemos ir a buscar esa verdad no precisamente en plena luz, sino en esa zona en la que necesariamente juegan la luz y la sombra; y no ya a la manera de objetos o de entes (y de leyes que los expliquen), ni tampoco en el renovado (y también metafísico) sueño de hallar allí una dimensión completamente otra, un mundo sumergido en las profundidades, que "*es*" pero está fuera de nuestro alcance. Tal es el caso de Dios.

anteriormente[459]. La metafísica sale en busca de un fundamento para el ente, por ello es *onto-logía*; el fundamento por el que pregunta y al cual halla no es el ser, sino la suma de los atributos generales y más abstractos de los entes (*ontología*)[460] o el último fundamento de los mismos, en el sentido de razón lógica o causa primera o primer ente: Dios (*teología*).

Teología metafísica es considerar a Dios como causa primera de todo ente y del ser, como el primero y más ente de todos los entes[461]. Pero bien es cierto que con ello tampoco se tuvo mucha firmeza en el resultado epistemológico que se lograba con esa articulación de conceptos que prepara el remate de la teoría: la singularidad ontológica del ser Supremo es más bien un problema que una solución. El concepto de un ser como Dios, trascendente, es tan sólo un remate obligado de la construcción teórica, pero no hace patente la realidad, como el concepto de un ente y por tanto no puede resolver, retrospectivamente, el conocimiento de los entes mismos que lo postulan como principio.

Como se decía al inicio de este capítulo, en Aristóteles la esencia de las cosas (es decir, lo que ellas son propiamente) y la causa de las cosas están indisolublemente vinculadas y no sólo por la operación real, que determina lo que sea cada una según sus caracteres intrínsecos, sino porque sólo el conocimiento de las causas es verdadero y seguro. Pero lo mismo en el ser que en el devenir, remite a una causa primera, no causada, originaria de todas las demás. La imposibilidad de un *regressus in infinitum* postula esta idea de una causa trascendente, de un primer motor, de una realidad ulterior y anterior, en suma, de una *arché*, en el doble sentido que puede tener la palabra principio, que significa a la vez, lo primero y lo principal.

El principio del ser, porque es cualificable mediante atributos determinables e inteligibles, substituye eficazmente al concepto indefinible de ser; repara la perplejidad del ánimo que causa la vaciedad de este concepto y el conflicto

[459] Vid. Supra, "El principio de razón suficiente".
[460] Vid. Supra, "El proceso histórico de la metafísica como fundamentación"

entre la necesidad formal de que sea unívoco y la otra necesidad, impuesta por la experiencia, de emplearlo en diferentes sentidos.

Ulteriromente, remedia la imposibilidad de definir la substancia de manera positiva (y no de una manera puramente formal y negativa), ofreciéndose como instancia suprema, ejemplar, de lo que sea el ser substancial, en su modo más eminente; y por fin, el concepto de Dios aspira a vincular por su principio a los dos órdenes: el orden constitutivo y velado del ser sustancial y el orden dinámico de la apariencia y el devenir. La perfección formal e incluso la belleza de esta construcción aristotélica no deben disimularnos, sin embargo, ya no el empleo de recursos conceptuales que no estén justificados críticamente, sino incluso la falta interna que no le permite concluir según su propio plan: subsiste el hecho de que el concepto de ser es más universal que el concepto de Dios, mientras que Dios es el principio del ser y el que permite explicarlo.

Esta ontología y esa teología son, en rigor, ontológica (*Onto-logik*) y teo-lógica (*Theo-Logik*), lógica de los entes y lógica de Dios; Dios ha entrado en la metafísica por la vía de una peculiarísima forma de pensar que se llama *lógica*. Dios, para Heidegger, se introduce más concretamente a la filosofía a través de la "*diferencia*" (*Austrag - relación*) metafísicamente considerada, que da como resultado el ser como fundamento *pro-ductor*, fundamento que a su vez reclama la congruencia de una fundamentación en un ente, a saber, la causación por causa suprema, *causa sui: el Dios de la filosofía*. Pero el Dios de la filosofía no es el verdadero Dios, ante él no es posible "*ni caer de hinojos, ni temblar, ni orar, ni danzar, ni cantar*"[462]. Heidegger envuelve aquí al Dios de la teología cristiana, porque para él el Dios de la teología cristiana tradicional no es el Dios cristiano.

Dios no entró a la teología cristiana a través de la palabra revelada, sino por la puerta falsa de la metafísica; no fue el cristianismo quien introdujo a Dios en la filosofía griega con el fin de cristianizarla y poder asimilarla, sino al revés, al

---

[461] Heidegger, M., *Platonslehre von der Warheit. Mit einem Brieg über den Humanismus*, Bern, 2. Aufl., 1954, p. 48.
[462] IuD., pp. 50-56.

percatarse los teólogos cristianos del carácter teológico que ostentaba la metafísica griega, se la apropiaron a una como su correspondiente Dios. Por ello pudo Duns Scoto señalar que *Omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus*; pero la relación entre esos entes mundanos y Dios seguirá siendo ontológicamente oscura mientras no se pueda definir el ser, y el ser no puede definirse sino por Dios[463].

La previa coloración *onto-teológica* de la metafísica "*ofreció la posibilidad de que la teología cristiana se apoderase de la filosofía griega. Si esto fue para su provecho o su daño decídanlo los teólogos por la experiencia del cristianismo, teniendo en cuenta lo que está escrito en la primera carta de San Pablo a los corintios: ¿no ha convertido Dios en necedad la sabiduría del mundo?*"[464]. Algunos años antes había hecho notar que la teología cristiana "*en lo que sabe y en la forma en lo que lo sabe*" es metafísica. La simbiosis de cristianismo y metafísica está, en opinión de Heidegger, a la base del proceso de secularización que se consuma modernamente en los pueblos occidentales[465].

Lo que principalmente sedujo a los pensadores cristianos fue la aparente analogía entre la dualidad de mundos en Platón y la doble realidad temporal y eterna del cristianismo.

Platón había escindido la apariencia y el ser (como también la realizó Aristóteles[466]), haciendo consistir éste en *Ideas* y duplicando la realidad en mundo inferior, sensible, y mundo superior, suprasensible o inteligible. Los pensadores cristianos acabaron por adoptar en lo esencial este esquema, convirtiendo el mundo superior en Creador y el inferior en criatura; Dios sería un Dios *meta-físico*, lo supremo en el mundo de las ideas. En este sentido tendría razón Nietzsche cuando define el cristianismo como un "*platonismo para el pueblo*"[467].

---

[463] Cf., Coppleston, F., *Augustine to Scotus*, Londres, 1950, p. 505.
[464] WM., p. 20.
[465] HW., pp. 186-187.
[466] Es notorio que Heidegger dejara de lado la división tajante que Aristóteles estableciera entre un ser inmutable y un ser aparencial y, que en este punto, sólo ubicara la división que lleva a cabo Platón.
[467] EM., p. 80.

Una auténtica teología cristiana habría consistido para Heidegger en la interpretación intelectual de la experiencia cristiana del mundo, de la fe cristiana desde sí misma y sin buscar apoyaturas en la filosofía. "*Sólo en épocas en las que ya no se cree en la verdadera grandeza del quehacer teológico se llega a la funesta opinión de que una teología podría salir ganando o incluso podría ser sustituida, con una supuesta renovación mediante la filosofía y así adaptarse a las necesidades de los tiempos*"[468]. En el prólogo a *Was ist Metaphysik?* exhorta a la teología cristiana a ser fiel a sí misma: "*¿Se resolverá de una vez la teología cristiana a tomar en serio la palabra del Apóstol y conforme a ella considerar la filosofía como una necedad?*"[469].

Heidegger tiene fe en una teología cristiana, no cree, en cambio, en la posibilidad de una "*filosofía cristiana*", título que considera equívoco y, en rigor, contradictorio. La teología cristiana tradicional, lo mismo que la metafísica, es para Heidegger una vía cerrada para su intento de alcanzar *una idea más divina* de Dios, así no nos puede extrañar su relativo mutismo en el tema de Dios. No se trata de una postura agnóstica, "*pues el carácter ontoteológico de la metafísica se ha vuelto problemático para el pensar, no por razón de ateísmo, sino por la experiencia de un pensar al que se le ha mostrado en la onto-teología la unidad - todavía impensada- de la esencia de la metafísica*"[470].

La acción parasitaria de la metafísica dentro del pensamiento cristiano ha favorecido el proceso de secularización de los pueblos occidentales. El pensador de Todtnauberg ha tomado conciencia de este hecho sobre todo al contacto con Nietzsche. Ya en su conferencia de 1938 *Die Zeit des Weltbildes* cuenta entre las cinco notas que caracterizan la Edad Moderna la "*desdivinización*" (*Entgötterung*); Heidegger no se refiere con este término a la negación de Dios, sino al fenómeno de haberse configurado el cristianismo a la manera de una ideología, dando con ello lugar a una huida de Dios.

---

[468] *Ibidem*. p. 6.
[469] WM., p. 20.
[470] IuD, ed.cit., p. 50.

"Desdivinización es el doble acontecimiento de que, por una parte, la imagen del mundo se cristianiza al representarse el fundamento del mundo como lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto y, por otra parte, el cristianismo trueca su cristianía en una concepción del mundo (la concepción cristiana del mundo) y así se conforma a los nuevos tiempos. La desdivinización es el estado de indecisión sobre Dios y los dioses. Su advenimiento se debe, en gran parte, al cristianismo"[471].

La religión se sujetiviza, convirtiéndose en "*religiosidad*" o "*experiencia religiosa*"; el vacío que deja se llena en la época moderna con investigaciones históricas y psicológicas del mito. La desdivinización se consuma en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, aquí aparece el Absoluto mundanizado, secularizado y se revela lo que había ya desde un principio en el Absoluto, el Dios de la metafísica: su carácter intramundano; el Absoluto no era el Dios "*divino*". Por ello, puede decir Heidegger refiriéndose a la *Fenomenología del espíritu*: "*Aquí* -en lo que Heidegger llama '*Viernes Santo especulativo-dialéctico*'- *muere el Absoluto. Dios ha muerto. Esto quiere decir todo menos: Dios no existe*"[472]. El mismo diagnóstico vale para el Absoluto de la *Wissenschaft der Logik*, en que Hegel desarrolla la teología de la absolutividad de lo Absoluto antes de la creación. Una y otra teologías son mundanas, porque son ontología; la teología del Absoluto es mundana -no divina-, no porque sea una secularización de la teología cristiana, sino porque "*pertenece a la esencia de la metafísica*"[473].

Heidegger nos advierte que el último y más clarividente testigo de la "*muerte de Dios*" (del Dios metafísico) fue Nietzsche con su famosa y mal entendida sentencia: "*Dios ha muerto*". En el ensayo *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* se pregunta si tal frase no será, no ya la confesión de un ateo, sino el resultado de toda una historia milenaria del pensamiento occidental.

---

[471] HW., p. 70.
[472] IM., p. 185.
[473] HW., p. 186-187.

La conciencia de la "*muerte de Dios*" aflora intermitentemente en los pensadores de los últimos siglos. Hegel hacía notar en su juventud que el sentimiento en que se funda la religión de la época moderna es la conciencia de que "*Dios mismo ha muerto*" (*Gott selbst ist tot*). Por su parte, Pascal había exclamado con expresión de Plutarco: *Le grand Pan est mort.* Nietzsche repetirá cuatro años después con su "*hombre loco*" de la *Gaya ciencia*: "*El mayor acontecimiento de los tiempos modernos -que Dios ha muerto, que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto increíble- comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa*". La frase encierra su peculiar sentido en cada uno de estos pensadores, pero en todos ellos tiene una raíz común: *la metafísica.*

Ser y tiempo, por ejemplo, no está fundado en una teología especulativa, sino al contrario, lo que pretende es expulsar radicalmente de la filosofía los restos de la teología cristiana[474]. Lo que intenta Heidegger en este punto es crear el espacio para una teología renovada en el sentido de Lutero. En los años posteriores a la obra de 1927, la experiencia nietzscheana de la muerte de Dios vino a ser decisiva para Heidegger. Con independencia de lo que Nietzsche haya podido mentar al referirse a la muerte de Dios, para Heidegger no es Dios mismo quien está muerto, sino el dios experenciado en la historia acontecida ocidental, determinada por la metafísica. "*No olvidemos tan pronto* –escribe Heidegger en los *Apuntes del taller- la palabra de Nietzsche del año de 1886: 'la refutación de Dios: propiamente dicho, sólo el dios moral es refutado'. Esta palabra le dice al pensar meditativo: aunque el dios pensado como valor sea el valor más grande, no es dios alguno. Luego Dios no está muerto. Pues su deidad vive. Y si la deidad, entendida como lo esenciante , recibe su proveniencia de la verdad del ser, y éste, entendido como inicio que acaece de forma propicia, 'es' otra cosa que el fundamento y causa del ente, la deidad*

[474] SZ., p. 251.

está entonces más cerca del pensar que de la fe"[475]. El "dios moral" es la elección equivocada de una humanidad que se niega a sí misma y a la vida[476].

Es cierto que Nietzsche nos habla en este pasaje del "*Dios cristiano*, pero Heidegger tiene a bien puntualizar que con la expresión "*Dios cristiano*" Nietzsche se representa al Dios de la metafísica infiltrado en el pensamiento cristiano; más concretamente, la concepción platónica de la realidad: mundo metafísico, suprasensible, de ideas e ideales de Platón pasando por la interpretación griega tardía y la especulación de pensadores cristianos.

Lo que ha periclitado, según el sentido profundo de las palabras de Nietzsche, es la metafísica con su correspondiente Dios. El "*Dios cristiano*" es también para Nietzsche el Dios moral, Dios visto primariamente desde la perspectiva moralista y con una concepción de las relaciones morales demasiado intramundana y antropomórfica: el "*Personaje*", el "*Juez*", el "*Sancionador*", incluso el "*Padre*" en quien ante todo se busca el seguro de la salvación[477]. "*Nietzsche al principio de la* Genealogía de la moral *nos habla de la necesidad de crear un hombre capaz de olvidar, capaz de estar lejos de la moral del resentimiento, de la moral de los esclavos, donde están presentes los preceptos, la ley, la 'santidad del deber', la conciencia y la culpa (*Schuld, *como en la* Carta al Padre*), inscritos por riastras en la carne en la carne y en el alma, al igual que en* 'La colonia penitenciaria'"[478]. En su durísima crítica al cristianismo hay que reconocerle a Nietzsche perspicacia para ver su punto débil, sus falsificaciones, contaminaciones y capitulaciones históricas, que para él representa el cristianismo sin más. Es conocida la ceguera de Nietzsche para comprender el auténtico cristianismo.

Cuando Nietzsche nos habla del cristianismo, lo que tiene presente en su mente, nos aclara Heidegger, es "*el fenómeno histórico, político-mundano, de*

---

[475] Cf., Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed. cit., p. 314.
[476] Cf., Nl., p. 321 y sigs.
[477] Vid, para este punto especifico, Constante, Alberto, *La obscenidad de lo transparente*, ed Consejo nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F. 1994. P. 110 y sigs, donde el autor hace una compoaración entre Kafka y Nietzsche respecto de la conformación de la culpa y de la conciencia culpígena de las sociedades.
[478] *Idem.*

la Iglesia y de su pretensión de dominio dentro de la configuración del mundo occidental y de su cultura moderna". Ya lo decía Nietzsche: "*El cristianismo, como realidad histórica, no debe ser confundido con aquella raíz que su nombre recuerda: las demás raíces de que ha crecido han sido mucho más poderosas. Es un incomparable abuso amparar con aquel santo nombre instituciones en decadencia como las que se designan con las expresiones de 'Iglesia cristiana', 'fe cristiana' y 'vida cristiana'. ¿Qué es lo que negó Cristo? Todo lo que hoy se llama cristiano*"[479].

Es en este sentido donde cabe la distinción entre el cristianismo y lo cristiano; impugnación del cristianismo no lo es sin más de lo cristiano, "*lo mismo que una crítica de la teología no es sin más una crítica de la fe, cuya interpretación quiere ser la teología*"[480]. Heidegger juzga de importancia esencial estas distinciones en apariencia inocuas, olvidarlas es entregarse a la confusión y moverse "*en los bajos fondos de las luchas ideológicas*" .

Y precisamente porque el nihilismo no es la pérdida de Dios sin más, sino del Dios metafísico, ni del auténtico cristianismo, sino a lo sumo de lo adjetivo y adventicio del cristianismo, no puede considerarse como su esencia y causa la incredulidad, la defección de la fe cristiana, que sería más bien un efecto. De ahí que el hombre cristiano no se vea al abrigo, por el mero hecho de serlo, del nihilismo, que opera en otras zonas que la fe. "*No todo el que apela a su creencia cristiana o a convicciones metafísicas está ya por eso fuera del nihilismo*"[481]. Como para Nietzsche, y todo el pensamiento moderno, fuera de la metafísica no queda otra posibilidad, tras la huida del Dios metafísico irrumpe el nihilismo. "*¿No es verdad que andamos errantes como a través de una infinita nada?*", se pregunta "*el loco*". Nihilismo es, según escuchamos antes en Nietzsche, la desvalorización de todos los anteriores valores; el lugar del "*mundo metafísico*", sobre todo de Dios, queda vacante. Se trata de llenarlo, o dejarlo vacío, para abrir otro lugar en que asentar la existencia.

---

[479] Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, citado en *Inventario*, edición de Fernando Savarter, ed. cit., p. 141 y sigs.
[480] N.I., p. 321.

El hombre moderno opta por lo segundo; el nuevo lugar es la subjetividad, base de la Edad Moderna. Nuevos ideales surgen: la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de los más, la cultura, la civilización, la música de Wagner..., sin embargo, todo ello es insuficiente para Nietzsche; el nihilismo sigue imperando; se derrocan los valores tradicionales, pero queda la misma región: la metafísica; los nuevos lugares se abren en el ámbito de la metafísica. Esto es lo que Nietzsche llamó el "*nihilismo imperfecto*" y que sólo puede superarse haciéndose nihilismo total, eliminando no sólo los valores tradicionales, sino el ámbito o región en que radicaban.

Nietzsche erigirá como ámbito de valores "*este mundo*", la realidad sensible; es el nihilismo perfecto que se trueca en victoria sobre el nihilismo. El nuevo principio de valores que sustituirá al que ha quedado inerte será "*lo más vivo*": la vida o la voluntad de poder. Para Heidegger, sabemos lo que piensa de esta aparente superación de la metafísica por Nietzsche que, lejos de superarlo, más bien lo refuerza y lleva hasta su último extremo, porque Nietzsche más que en ningún otro pensador el ser brilla por su ausencia: "*del ser no hay nada*".

El pensador de Messkirch está persuadido de que los intentos de la teología moderna de pensar a Dios como un valor, el supremo, han sido la auténtica muerte y el golpe de gracia contra Dios. "*El último golpe contra Dios y el mundo suprasensible ha consistido en que Dios, el ente más ente, ha sido rebajado a la condición de valor supremo. El más duro golpe contra Dios no ha sido considerarle incognoscible o su existencia indemostrable, sino el hecho de que el Dios tenido por real haya sido elevado a la condición de supremo valor. Pues este golpe no viene de los profanos que no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos, que hablan del más ente de los entes sin ocurrírseles pensar en el ser mismo, para caer en la cuenta de que este pensar y aquel hablar son, vistos desde la fe, una blasfemia, caso de que se mezclen en la teología de la fe*"[482]. Pocos años después repetirá lo mismo: "*Si se*

[481] HW., p. 204.
[482] *Ibidem*, p. 239-240.

proclama a Dios como supremo valor, se rebaja la esencia de Dios. El pensar axiológico es aquí y siempre la mayor blasfemia contra el ser".

En general, concebir el ente como un valor es subjetivizarlo, reducirlo a la condición de mero "*objeto*". Volviendo al "*hombre loco*", que encarna al hombre occidental de nuestro tiempo, Heidegger pregunta hasta qué punto está "*loco*" ese hombre; está "*ido*" (*ver-rückt*), se ha salido del plano del hombre anterior, el del mundo ideal, aunque todavía se mantiene en la región metafísica, la del hombre como animal racional. Todavía no ha encontrado una nueva "*vía*" para alcanzar a Dios; está a la intemperie, pero no se trata de engañarse a sí mismo ahogando su angustia en un vulgar ateísmo, que es producto de una "*angustia ante la angustia*".

El "*loco*" no es un ateo, sino un buscador de Dios: "*el hombre loco grita incesantemente: busco a Dios, busco a Dios*". Quizá por lo mismo el propio Nietzsche hubo de agregar al discurso del "*loco*": "*He llegado demasiado pronto (...) no es mi tiempo aún. Este acontecimiento enorme está en camino, marcha, todavía no ha llegado hasta los oídos de los hombre. Es necesario dar tiempo al relámpago y al trueno, es necesario dar tiempo a la luz de los astros, tiempo a las acciones, cuando ya se han realizado, para ser vistas y oídas*"[483].

Nietzsche a los ojos de Heidegger no es un iniciador, sino un consumador; no es una aurora, sino un ocaso. Zaratustra es la figura de la decadencia y el ocaso; representa la última posibilidad y el último extremo de la metafísica occidental: el eterno retorno. De ahí que Nietzsche, a pesar de sus esfuerzos, no logre proponer otro Dios que el eterno retorno; el mundo sería el espectáculo eternamente retornante de un Dios que es, a su vez, eterno retorno. Nietzsche lo insinúa problemáticamente en lo que Heidegger interpreta como la "*tercera exposición*" del pensamiento del eterno retorno, un pasaje de *Jenseits von Gut und Böse* (*Más allá del bien y del Mal*) que concluye con la pregunta: *¿circulus vitiosus deus*? "*¿Será Dios un círculo vicioso, el del eterno*

[483] Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, citado en *Inventario*, ed. cit., p. 140.

retorno?".[484] En el mismo escrito leemos: "*en torno a Dios todo se convierte... ¿en qué? ¿Tal vez en mundo*?"[485]. Todavía no estamos preparados, no ya para encontrar a Dios, quizá tan solo, quizá siquiera para oír el grito del loco. Ese grito sólo es perceptible por el pensar, pero todavía no hemos empezado a pensar.

> "*El pensar comienza sólo una vez que nos hemos percatado de que la razón imperante desde siglos es el más encarnizado enemigo del pensar*"[486]

En cualquier caso, Heidegger no duda en afirmar que nuestra época a-teísta puede estar más cerca de la experiencia de Dios que la teísta de la metafísica. "*Tal vez el pensar a-teo* (das gott-lose Denken), *que tiene que abandonar el Dios de la filosofía, a Dios como* causa sui, *está más cerca del Dios divino*"[487]. Si Heidegger puede plantear la cuestión de Dios se debe a que, según su experiencia, no es la deidad de Dios lo refutado, sino solamente la esencia de Dios, pensada metafísicamente. Hölderlin, que rescata transsformada la experiencia premetafísica de Dios en la tragedia griega, puede ser el garante de la posibilidad de una theología que se sabe emplazada bajo la interpelación de lo divino aun en un tiempo en que Dios se ha retirado.

---

[484] Vid, Klossowsky, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, ed. cit., passim.
[485] *N.I.*, pag. 325.
[486] *HW.*, pp. 246-247.
[487] IuD., p. 71.

I. 3 El Pensador y lo sagrado

¿Hacia dónde vamos en el tiempo?
¿Cómo será la nueva faz del mundo,
qué aspecto tendrá lo nuevo, después
de que hayan destruido sobre el planeta
muchas de las cosas que hoy aún no
están destruidas? No lo sabemos. Nadie
lo sabe excepto Dios.

T. Haecker

Este Dios de Haecker, por supuesto, era el Dios de la antigua y nueva Alianza, el Dios del *Génesis* y no un Dios que aún pueda salvarnos, y desde luego, ninguno de los dioses griegos. Un Dios que, como hemos visto, a Heidegger le pareció inaceptable y por ello escribió *Introducción a la metafísica* en donde ya se advierten los primeros atisbos de una relación fecunda del pensamiento con el poetizar. El pensador, para Heidegger, tiene que recorrer las mismas etapas que el poeta, sólo que el pensador no puede contentarse con sólo nombrar lo salvífico, lo sereno, lo alegre... sino que debe pensar su esencia[488].

Pensar es pensar el ser, de ahí que la recuperación de Dios sólo puede tener lugar desde el ser: "*Si Dios vive o está muerto no se decide por la religiosidad de los hombres y menos aun por las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Que Dios sea Dios acontece desde la constelación del ser y dentro de ella*"[489]. Pero para Heidegger todavía no hemos aprendido a pensar y

---

[488] *Ü.H.*, pp. 36-37.

[489] Heidegger, M., *Die technik und die Kehre,* ed. cit., p. 46. En este punto creo que es necesario recalcar algo que ya se había señalado en otro espacio, pero que para efectos de comprensión de lo dicho aquí, insistiremos en ello. La *constelación* o *cuarteto* (*Das Geviert*) es el nombre que el Heidegger de la extrema madurez ha encontrado para designar más concretamente el "*mundo*". El "*cuarteto*", si no se confunde con el ser, por lo menos es el "*lugar*" del ser. Para no confundirlo con el

la razón estriba en que el ser se nos sustrae, no tenemos suficiente experiencia de él. Por eso, la "*apatridad*" de nuestra época consiste, más que en la pérdida misma de Dios, en la ausencia del ser. "*Tal vez sea ésta su única verdadera desgracia (Unheil)*"[490]. El silencio de Heidegger sobre Dios en *Sein und Zeit* se ha interpretado negativamente, como si se pronunciara a favor del ateísmo o al menos adoptara una actitud de indiferencia; la definición de la existencia humana como "*ser-en-el-mundo*" y la alusión a la frase de Nietzsche "*Dios ha muerto*" parecieran corroborar esa interpretación.

Pero Heidegger ha dicho que sus comienzos en la teología han determinado su camino de pensamiento[491]. Hasta ahora se ha pensado que el interés de Heidegger por la teología culminó en su interés por Kierkeggard, manifiesto en *Sein und Zeit* y en sus discusiones sobre "*hermenéutica*"[492] en sus últimas obras.

"*acontecer*" "*acaecimiento*" (*Ereignis*), que es el lugar del origen, digamos que ese es el lugar de la "*aparición*" donde el ser nos muestra su rostro familiar. En su ensayo de 1955 *Zur Seinfrage (Sobre el problema del ser)* Heidegger escribe así la palabra ser: ser. Con la tachadura en cruz, Heidegger quiere expresar, entre otras cosas, "*los cuatro ámbitos del cuarteto y su reunión en el lugar del cruce*". El ser se diluye en los cuatro ámbitos del cuarteto. Por ello, el ser de los mortales, que es un ser "*habitando*", es un "*habitar en el cuarteto*". En otro sentido, Heidegger señala que "*La tierra es lo que sostiene y fructifica, criando aguas y rocas, plantas y animales... El cielo es el salir del sol, el curso de la luna, el brillo de las estrellas, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la bonanza y destemplanza del tiempo, el correr de las nubes y la azul profundidad del éter... Los divinos son los mensajeros que traen las señales de la divinidad, a través de la cual aparece Dios en su esencia, que se sustrae a toda posible comparación con lo que existe... Los mortales son los hombres. Son mortales porque pueden morir, ser capaces de muerte como muerte. Sólo el hombre muere. El animal acaba; no lleva la muerte ante sí ni tras de sí. La muerte es el relicario de la nada, de esa nada que no es ningún ente, pero que está presente en todo ente como el secreto del ser mismo. La muerte guarda en sí como relicario de la nada la esencia del ser... Los mortales son la esencial relación ser como ser...*". Así, Tierra y cielo, divinos y mortales se pertenecen en una unidad originaria, como en un juego de reflejos. Cada uno es lo propio, es lo que es, mantiene su mismidad en su referencia a los otros tres y a esa unidad originaria le da Heidegger el nombre de "*mundo*". Vid. Heidegger, M., *Zur Seinfrage*, Frankfurt am Mein, 2. Aufl., 1959. Igualmente, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen. 1962. Y Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar*, ed. cit. Sobre todo la última parte.

[490] *ÜH.*, p.37.

[491] *UzS.*, p. 96.

[492] En Heidegger habría que recordar que la hermenéutica pertenece a la modernidad pues sólo sobre la base de la consumación nihilista del principio de realidad, que, en su interpretación, caracteriza a la modernidad, se ponen las bases de su "*verdad*", esto es, que no hay hechos, sólo interpretaciones. Pero la modernidad es hija de la tradición religiosa de Occidente: ante todo, como secularización de esta tradición. La hermenéutica parece ser no sólo una consecuencia (en tanto filosofía que nace de la disolución de la metafísica de la objetividad) de la secularización moderna, sino también, ante todo, un agente determinante: el nuevo modo de leer la Biblia ha tenido peso decisivo en la ruptura de la

Por lo que hace al tema de Dios, es obvio que nada se decide sobre él en el análisis existencial de *Sein und Zeit*, esto es un problema que queda abierto. Pero nos parece que una fuente decisiva del pensamiento de Heidegger en la Teología occidental ha sido hasta ahora pasado por alto, a saber, Meister Eckhart[493]. Pero hay más, Heidegger nos remite a una nota del ensayo *Vom Wesen des Grundes (De la esencia del fundamento)*, de 1929, en la que dice: "*Por la interpretación ontológica del existir como ser-en-el-mundo no se ha decidido nada, ni positiva ni negativamente, sobre un posible ser-hacia-Dios. Pero la aclaración de la trascendencia se obtiene, por lo pronto,* un concepto suficiente de la existencia, *a partir del cual se puede preguntar ulteriormente por la relación ontológica de la existencia de Dios*".

Sin embargo, a esta nota no se le concedió la menor importancia ya que probablemente se le entendió como una confesión de indiferencia. "*Pero la observación citada ¿enseña el indeferentismo? ¿Por qué están subrayadas en la nota ciertas palabras y no cualesquiera? Sólo para indicar que el pensar que piensa a partir de la pregunta por la verdad del ser pregunta más originariamente que lo que puede preguntar la metafísica. Sólo desde la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo desde la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir lo que puede nombrar la palabra 'Dios'. ¿O no tenemos que capacitarnos primero para entender y oír cuidadosamente estas palabras, si como hombres -esto es, como seres ex-sistentes- hemos de llegar a experimentar la relación del Dios al hombre? ¿Cómo podrá el hombre de la actual historia mundial preguntar seria y rigurosamente si el Dios se acerca o se traspone, si el hombre se olvida de penetrar primero con el pensamiento en la dimensión donde únicamente esa pregunta puede ser*

---

unidad católica de Europa, a partir del principio luterano de "*únicamente las Escrituras*", y que resuena su eco en Heidegger, pero también y sobre todo de la exégesis racionalista inaugurada por Spinoza. No es el caso de seguir llevando a cabo un análisis que, por su vastedad en la discusión contemporánea, iría mucho más allá de los límites de este estudio.

[493] Un estudio que ofrece una excelente interpretación de las relaciones del último Heidegger con el místico agustino nos lo ofrece John D. Caputo en su estudio "El elemento místico en el pensamiento de Heidegger", en *Heidegger y la mística*, ed. cit, pp. 91 y sigs.

*formulada? Esa dimensión es la de lo sagrado, que aún como dimensión queda cerrada si lo abierto del ser no es iluminado y en su luz no está cerca del hombre. Tal vez consiste lo peculiar de esta época en la cerrazón de la dimensión de lo salvífico (*das Heile*). Tal vez es ésta la única desgracia (*Unheil*)"*[494].

Heidegger quiere plantear el problema de Dios a un nivel más radical que el de la metafísica: en la dimensión del ser, y no de ningún ente o de sus causas. Pero desde el ser no se alcanza sin más a Dios; es necesario pensar antes la esencia de lo sagrado, ella nos abre a la esencia de la divinidad; sólo desde la esencia de la divinidad podemos llegar a pensar a un Dios más divino que el de la metafísica, esto es: el Dios que nombra el hombre religioso o el poeta auténtico.

Estamos muy lejos de esa meta, ya que no hemos dado ni siquiera el primer paso que sería el de la apertura al ser: por eso nos encontramos en situación de "*desgracia*" (*Un-heil*, falta de salud o de salvación). Lo que se hace ingente es esperar y disponerse. "*Pero con esta indicación no quisiera el pensar que apunta a la verdad del ser como lo que ha de pensarse, haberse decidido en modo alguno por el teísmo. No puede ser teísta como tampoco ateo. Pero esto, no por razón de una actitud indiferente, sino por respeto a los límites que le son impuestos al pensar como pensar: por la verdad del ser. En la medida que el pensar se conforma con su tema, hay para el hombre en el momento de la actual historia mundial una indicación hacia la dimensión originaria de su estancia histórica. Cuando el pensar dice en esta forma la verdad del ser, se ha confiado a aquello que es más esencial que todos los valores y que cualquier ente*"[495].

A pesar de la apariencia minimista que contiene el texto y que pareciera que Heidegger si bien no es ateo sí agnóstico por la imposibilidad que le plantea al pensar para allegarse a Dios, en la cita anterior ha incluido en la esfera del pensar la esencia de lo sagrado, la esencia de la divinidad y "*sólo a la luz de la*

[494] *ÜH.*, p. 40.

esencia de la divinidad se puede pensar y decir lo que puede nombrar la palabra Dios".

Sólo con esto quedaría ya muy mermado el supuesto agnosticismo; en torno a Dios el pensamiento podría hacerlo todo, excepto aprehender primariamente su existencia; ésta tendría que serle "*dada*": el pensar sólo podrá establecer la dimensión en que se nos da o puede dársenos, pero no decidir sobre la "*existencia*" de Dios; en este sentido, el pensar como tal no puede ser teísta. El proceso desde el ser hasta Dios consistiría en abrir la dimensión de la divinidad y así precisar lo que la palabra Dios puede significar: la "*revelación*" de Dios no sería ya cosa del pensar, rebasaría sus posibilidades.

Pero no parece que la condición del pensar sea en este caso concreto distinta de la habitual; para que el pensamiento pueda pensar su objeto, esto es, decir en qué consiste, determinar su esencia tiene que serle dado éste de antemano; con expresión de Heidegger, se requiere previamente de una "*experiencia*" de la cosa. ¿Qué sentido pueden tener entonces esos límites que Heidegger le fija al pensar cuando se trata de Dios?

El pensador de Todtnauberg no podía ser más explícito: el pensar no puede ser teísta. La razón sería porque el tema del pensar no puede ser Dios, sino la verdad del ser; pero esta razón pierde fuerza si atendemos a lo que acaba de afirmar Heidegger mismo líneas arriba: la posibilidad de llegar, a partir del ser, a la esencia de la divinidad y pensar lo que la palabra Dios nombra. Parece excesivo excluir a Dios como objeto del pensar, pero no será, ni se quiere que Dios sea el objeto directo del pensamiento, pero sí de manera indirecta; o, si se prefiere , no será Dios el tema del pensar, pero esto no excluye que el pensamiento pueda llegar a pensar a Dios. Más abajo habla Heidegger de "*el momento del actual destino del mundo*"; éste momento se caracteriza por la ausencia de Dios, es una época histórica en que la esencial ausencia de Dios que consiste en en "*revelarse como oculto*" se añade la "*desgracia*" de que no

---

[435] *Ibidem*, p.37.

se revela ni siquiera en esa forma o sólo muy precariamente; al hombre le falta la experiencia de Dios, Dios no le es "*dado*".

En el capítulo precedente nos referíamos a los tiempos de indigencia, a los tiempos de penuria como aquellos en que no sólo está ausente Dios, sino también sus huellas: *lo sagrado*; sólo a algunos privilegiados, los poetas, les está dado esa capacidad de rastrear las huellas de las huellas. Al faltarle el requisito de la previa experiencia de Dios, el pensamiento queda cesante, no se declara ateo, pero tampoco teísta.

¿Será este el sentido de las palabras de Heidegger? Si así fuera, tendrían un alcance restringido, histórico, válido exclusivamente para tiempos de penuria, en éstos Dios escaparía a las posibilidades del pensamiento. Pero resulta que Heidegger define también al ser como lo oculto, lo que esencialmente se sustrae y traspone, y en ciertas épocas que coinciden con los tiempos de penuria, la ocultación se hace más espesa, más extraña, menos clara; sucede con el ser, como con Dios, que hay épocas en que no sólo escapa al pensamiento, sino también a la experiencia preintelectual; tal sería la época actual.

Pero esto no impide a Heidegger proponer aquí y ahora el ser como el tema del pensar; es verdad que la ocultación de Dios es de otra índole que la del ser y, en rigor, no pueden compararse, como no pueden compararse el ser y Dios; así y todo, la expresión de Heidegger suena un tanto fuerte y no aparece lo suficientemente justificada ni siquiera dentro de su línea mental. El hecho de que Dios sea lo recóndito por excelencia no nos obliga a sustraerlo sin más al dominio del pensamiento si esa condición no le impide revelarse de algún modo[496].

---

[496] Aquí no se puede tratar uno de los temas que reviste singular importancia y que los constituye unas tesis que René Girard ha puesto de relieve y que, de forma resumidad podemos decir que él ve las religiones naturales fundadas sobre una concepción victimaria de lo sagrado : cuando explotan graves conflictos dentro de la comunidad, el modo de curarlos se asienta en concentrar en un único chivo expiatorio la violencia que, de otro modo, se desencadenaria entre todos. Puesto que el chivo expiatorio funciona de manera efectiva en la reducción de la violencia, asume tabién un carácter sagrado, divino. *Antiguo y Nuevo Testamento*, sin embargo, tienen el sentido de desvelar la mentira de lo sagrado natural violento. Jesús, significativamente, es aquel que muere no porque sea una víctima perfecta, tal como ha sido entendido siempre, sino porque es el portador de un mensaje

Si la peculiar ausencia de los tiempos indigentes obstruyese toda la vía de revelación, habría que decir a lo sumo que en determinadas circunstancias históricas Dios se resiste al pensamiento humano, pero no universalmente porque el pensar no puede ser por sí teísta. Es un hecho que ni siquiera en épocas de una máxima angostura espiritual se da la total ausencia o carencia de Dios. Es cierto que Dios se puede sustraer al pensamiento, al pensar en el sentido heideggeriano, pero las huellas de su presencia están ahí, presentes, como un fuego iniciático.

Ya en *Hölderlins Erde und Himmel*[497], Heidegger hacía constatar el hecho de que una de las voces del destino era la de Dios. Él no nos llega directamente, sino a través del destino; en este sentido, también Dios está sujeto al destino. Porque Dios no se hace visible por sí mismo, nos queda siempre extraño. Hölderlin también señalaba que él no podía ver el rostro de Dios, porque el poeta es ciego, pero por esa "*presencia invisible*" Dios es siempre el "*tremendo*". Lo maravilloso de esa voz es que en ella Dios a la vez nos es íntimo y escondido.

Ahora bien, refiriéndose precisamente a nuestro tiempo, Heidegger hace notar en una carta a un estudiante (1950) que la falta de Dios y de lo divino es ausencia, pero la ausencia no quiere decir la inexistencia ni equivale a la nada, sino que, por el contrario, la ausencia es una forma de la presencia, la forma de presencia de lo pasado y lo futuro, de lo que ha sido y lo vendrá a ser. La experiencia de Dios propia de la helenía, del judaísmo y de la predicación de Jesús, para Heidegger, pertenece al pasado, se sustrae y se le resiste al

---

radicalmente enfrentado a las más profundas convicciones (sagradas-victimarias) de todas las religiones "*naturales*". El carácter extraordinario de su revelación (lo sagrado no es la violencia sacrificial, Dios es amor) demuestra, entre otras cosas, que él no podía ser únicamente hombre. De igual manera, una de las faltas de Girard en sus tesis es el hecho de que no se encamina, comoHeidegger nos lo ha hecho ver, a la teoría de la secularización como destino auténtico del cristianismo y no como abandono y negación de él. Lo importante hubiera sido que se ampliara con la historia de la modernidad europea que, aunque sería demasiado ingenuo y esquemático concebirla como la emancipación de la tradición cristiana, sí es importante rescatar la noción de humanización que Nietzsche despreciaba tanto y que, más recientemente, Foucault ha entendido como una manera refinada de afirmar una sutil estructura disciplinar de la sociedad. Cf., Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Ed., Anagrama, Barcelona, 1983.

[497] Heidegger, M., *Hölderlins Erde und Himmel*, en Hölderlin-jahrbuch, 11 (1958-1960) pp. 17-39.

hombre actual; pero esto no quiere decir que esa experiencia de Dios haya quedado invalidada y ese Dios anulado como falso Dios; quiere decir, por el contrario, que esa experiencia espera para el futuro llegar a mayor plenitud y que ese Dios promete en varia medida una mayor ostensión de su esencia inagotable.

El *compás de espera entre el ocaso de una experiencia de Dios y la aurora de una nueva* que repristine y potencie las anteriores es lo que Heidegger llama "*falta*" (*Fehl*) de Dios. El temple apropiado a esta situación es la *vigilancia*, pues la revelación de lo divino sólo puede venir por la vía del ser; se trata de estar en vela ante el ser, pero no como quien monta guardia ante un tesoro frente a los posibles ladrones, sino que la vigilancia consiste en estar a la *escucha* del destino del ser, destino que abarca tanto lo pasado como lo que adviene, esto es corresponder a la apelación del ser.

El ser no es nunca lo actual o algo físicamente presente; no hay que concebir la historia del ser como una sucesión lineal de figuras, como si el ser en una época se revelara como *Ge-stell*, en otras como cosa y en otras, más aún como mundo; en el destino del ser conviven pasado, presente y futuro. Pero a pesar de ello, no deja de ser importante que sea Heidegger quien en la edad más desafiante para el pensar de Dios, en la edad más desfavorable, en el tiempo del máximo distanciamiento de la divinidad, haya sido quien ha puesto a Dios como uno de los factores o integrantes de la "*constelación*" mundial, del "*cuarteto originario*" y no se olvide lo que es "*mundo*" en la mente de Heidegger: *la apertura del ser, la figura en la que éste se nos da.*

Esto obliga a decir que en Heidegger la develación del ser, su verdad, está estrechamente vinculada a la patentización de la divinidad, que son correlativas, que lo segundo está implicado en lo primero. En Heidegger, el tema de Dios queda abierto, queda como un problema que ulteriormente habrá de esclarecerse; por otro lado, el pensamiento no puede ser propia y directamente teísta por cuanto su tema propio no es Dios sino la verdad del ser; sólo a través del ser se puede arribar a Dios. Desde el inicio de su pensar Heidegger lleva consigo el problema de Dios. Este pensar lleva a cumplimiento

la vía seguida por la experiencia occidental de Dios, teniendo que pasar así a través de la experiencia nietzscheana de la muerte de Dios. Para llegar finalmente a avistar el camino que le es propio, ese pensar se ve obligado a dar los más grandes rodeos, intentando pensar, incluso, la moderna voluntad de creación en el sentido de un "*aprestarnos a estar prestos para los dioses*", aun cuando esa creación y esa voluntad no dejen ya desde luego que una presteza venga a darse[498]. El problema de dios tiene que ser apurado hasta el fin en un tiempo del más extremo errar; y a ello se debe que sobre el camino de ese preguntar se alcen las sobrecogedoras palabras del coro de *Edipo, rey*:

"errante va empero la deidad de los dioses".

Heidegger recuerda a Meister Eckhart, según el cual Dios es Dios en el lenguaje tácito del mundo. A los misiticos la creación les "*habla*" de Dios; el místico pregunta a las criaturas por Dios y las criaturas le responden. Heidegger ve con los místicos las huellas de Dios en las cosas. ¿Vuelve el pensador de Todtnauberg al lenguaje místico? ¿Se sale de las vías filosóficas para internarse en los caminos místicos? Es evidente que la perspectiva del pensador de la Selva Negra no es la de los místicos, pero esto no le impide usufructuar, con preferencia sobre los términos metafísicos, giros del hablar místico, más apropiados al lenguaje del ser y más cercanos a la evocación de Dios, de ese Dios más divino.

En las cosas, dice Heidegger, por ejemplo, en esa cosa que es un *sendero*, el de sus recuerdos infantiles, que en el escrito *Der Feldweg (El sendero)* nos describe fenomenológicamente como "*lugar de reunión*" de cielo y tierra, "*habla*" el mundo y Dios. Recordemos que para Heidegger lo que constituye la *cosa* como tal es precisamente *ser lugar de cita* del *cuarteto* mundial, al que pertenece Dios. Las cosas, por ello, hablan de Dios, en las cosas nos habla, nos dirige la palabra, una palabra de aliento y de consuelo, Dios. A la pregunta ¿qué es la cosa? Heidegger contesta: la esencia de la cosa consiste en "*reunir, actualizando el acontecer del cuarteto y su permanencia en esta, en aquella*

[498] N.I., p. 254.

cosa". "*Reunión*" es precisamente lo que significa "*cosa*", la cosa es reunión en cuanto lugar de cita de "*los cuatro*", por ello, puede decir Heidegger: *"La tierra es lo que sostiene y fructifica, criando aguas y roca, plantas y animales... El cielo es el salir del sol, el curso de la luna, el brillo de las estrellas, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y claridad de la noche, la bonanza y destemplanza del tiempo, el correr de las nubes y la azul profundidad del éter... Los divinos son los mensajeros que traen señales de la divinidad, a través de la cual aparece Dios en su esencia, que se sustrae a toda posible comparación con lo existente... Los mortales son los hombres. Son mortales porque pueden morir, ser capaces de muerte como muerte. Sólo el hombre muere. El animal acaba; no lleva la muerte ante sí ni tras de sí. La muerte es el relicario de la nada, de esa nada que no es ningún ente, pero que está presente en todo ente como el secreto del ser mismo. La muerte guarda en sí como relicario de la nada la esencia del ser... Los mortales son la esencial relación al ser como ser..."* Tierra y cielo, divinos y mortales se pertenecen en una unidad originaria, como en un juego de reflejos. Cada uno es lo propio, es lo que es, mantiene su mismidad *en* su referencia a los otros tres.

A esa unidad originaria le da Heidegger el nombre de "*mundo*". Por ello, la cosa es cosa en cuanto hace perdurar el "*cuarteto*" que es el mundo. La cosa reúne el mundo y sólo pensando así la cosa respetamos su esencia. Sólo respetando la cosa como cosa habitamos la cercanía, el mundo como un juego de reflejos del cuarteto. En este sentido, pertenece a la esencia de la cosa el acercar, también lo lejano; la cercanía guarda la lejanía, "*guarda las distancias*". En cambio, con la supresión de distancias de la actual técnica, al convertirse todo en indistante, queda destruida la cercanía, porque la cosa como cosa es anulada. La recuperación de las cosas no depende de la mera acción humana. Pero tampoco tendrá lugar sin el estado de alerta del hombre, de los mortales. El primer paso para ello es un paso atrás: del pensar explicativo al pensar pensante.

Cosas son, dice Heidegger, el cántaro y el banco, la pasarela y el arado. Pero también son cosas a su modo el árbol y el lago, el riachuelo y la montaña.

Como también lo son la garza y el corzo, el caballo y el toro, e igualmente el espejo y el broche, el libro y el cuadro, la corona y la cruz: pequeñas cosas; las cosas son, si se quiere, pequeñas y pocas, en comparación con el sinnúmero de "*objetos*" con los que trata el hombre como ser viviente. Pero es el hombre como mortal y no como ser viviente, quien es capaz de habitar el mundo; y el mundo es mundo *en las cosas*, lo mismo que estas son cosas *desde el mundo*. Hay que comenzar por lo más humilde: las cosas[499]. Al hombre moderno las cosas no le son cosas. En la Edad Moderna las cosas han quedado aniquiladas. Es el peligro del modo de conocer que impera en la técnica; mientras nos apoderamos de las cosas, se nos escapa su ser. Y es ahí donde el pensar tiene que hacer en su propio seno el esfuerzo por desembarazarse de los estorbos que le obstaculizan para estar presto para los dioses.

Entre todos los místicos medievales, Heidegger presta especial atención a Meister Eckhart, un pensador en quien la conjunción de "*misticismo*" y "*filosofía*" está claramente ejemplificada. Pero Meister Eckhart no fue solamente una de las figuras más sobresalientes del misticismo medieval, fue también uno de los más grandes maestros dominicanos de París del que Heidegger dijera "*Al más grande y genuino misticismo pertenece la más extrema agudeza y profundidad del pensamiento... Meister Eckhart así lo testimonia*"[500]. Los amplios paralelismos entre el místico y el llamado "*último Heidegger*" no son accidentales. Además, si las referencias de Heidegger a los escritos de Eckhart son algún indicio, entonces su interés por éste nunca se diluyó.

---

[499] VA., en la conferencia *Über das Ding*. En ella habría que recordar que Heidegger A partir del semestre de invierno 1950-1951, Martin Heidegger pudo volver a tener una actividad docente de manera oficial, había salido del destierro y había sido rehabilitado. Sin embargo, desde 1949 en el Club de Bremer, los oyentes a las conferencias se agolpaban alrededor de Heidegger. Por ejemplo ***Wer ist Zarathustra?*** y ***Der Satz vom Grund*** fueron pronunciadas en el Club de Bremer el 25 y 26 de marzo de 1950, justo en el momento en que la Universidad de Friburgo estaba decidiendo su suerte, las mismas conferencias fueron repetidas en el Balneario de *Bühler Höhe*, un lugar mundano y algo esnob en donde el público que rodeaba al filósofo era de lo más heterogéneo. Pero lo que verdaderamente le dio fama a Heidegger fue precisamente esta conferencia: ***Über das Ding,*** organizada por la Academia de Bellas Artes de Baviera, en Munich, en el verano de 1950.

[500] *DSG.*, p. 71.

En las obras que han aparecido desde 1947, Heidegger cita a Eckhart al menos siete veces. Dos veces cita directamente del texto en alto alemán medio[501]. En otras dos ocasiones[502] se refiere a los elementos centrales de las enseñanzas de Eckhart. Dos veces más comenta la profundidad de este hombre al que ha llamado "*maestro del pensar*"[503] y "*maestro del vivir*". En la séptima ocasión[504], rehúsa denominar a Eckhart "*moderno*" y por tanto, para Heidegger, un pensador *subjetivista*. Además, la descripción de Heidegger del pensar como *Gelassenheit* (en el alto alemán medio: *Gelâzenheit*) emplea un vocabulario que es muy propio del místico como Heidegger mismo lo destaca. Quizá baste un breve comentario para dejar esto en suspenso y en otro momento ocuparnos de esta compleja relación.

Desde sus primero estudios, Heidegger interpuso un creciente interés por el estudio del místico dominico. Hablando en 1960 a lo teólogos de Marburgo interesados en su trabajo, Heidegger recomendaba la siguiente analogía:

Ser: pensar:: Dios: el pensar conducido en el interior de la fe[505]

Esta estructura, derivada de la doctrina medieval de la analogía, se denomina "*analogía de la proporcionalidad*" y mienta una similitud de relaciones, una proporción de proporciones. En este sentido, podríamos decir que lo que el Dios es al alma en Eckhart, el Ser es al *Dasein* en Heidegger. Desde luego que esto no implica que el ser sea Dios, como lo hemos ya advertido, o que Heidegger haya sustituido el Ser por Dios, porque la relación de los términos de esta analogía no es directa, sino estructural, cada uno juega un rol similar dentro de estructuras similares. Como quiera que sea, podemos decir que estamos lejos de las vías metafísicas.

Estas proceden por principios racionales hasta concluir en una primera causa de todos los entes. En la vía del ser no se arriba a Dios como resultado de

---

[501] Cf., Heidegger M., *Die technik und die Kehre*, ed. cit. p. 39 y *Vortrage und Aufsätze*, ed.cit., p. 175.
[502] Cf.,*WHD.*, pp. 95-96. Y en *Gelassenheit*, ed.cit., p. 36.
[503] Cf., *DSG.*, p. 71 y *Der Feldweg*, 3 Auflage, Frankfurt, V. Klostermann, 1962. P.4.
[504] Cf. Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding*, Tubingen, Max Niemeyer, 1962. P. 76.

ningún proceso mental, simplemente, Dios nos dirige la palabra, habla. Pero no se trata de una revelación sobrenatural ni mucho menos de una intuición de Dios; Dios no nos habla más que a través del mundo, en el lenguaje sin palabras del mundo; no se trata de una metáfora que en el fondo expresase la doctrina tradicional: el mundo es, como gusta Heidegger decir en otro lado, la *Ge-viert*, el cuarteto, punto de partida para argumentar y concluir la existencia de Dios.

Anticipemos que para Heidegger la esencia del habla está en el "*decir*", que últimamente consiste en manifestar, hacer patente. Que en el lenguaje tácito del mundo nos habla Dios significa, por tanto, que Dios se nos revela, se nos hace patente a través del mundo. Nada de revelación cara a cara, sin velos, sino revelación que deja a Dios "*en la misteriosidad de su lejanía*"; Dios se revela y a la vez queda abismáticamente escondido, *Deus absconditus*. Su revelarse no es cosa distinta de su ocultarse. La ocultación no es algo meramente negativo, Dios, lo mismo que el mundo y que el "*acontecer*", la *Ereignis*, habla en el lenguaje de la *renuncia o renuencia* (*Verzicht*); pero esta renuncia, lejos de ser un "*quitar*" es un "*dar*"[506].

La revelación de Dios es sencillamente para Heidegger un prodigioso hecho último ante el que no cabe otra actitud que aceptarlo con pasmo y asombro siempre renovados. Si es lícito hablar de vías o métodos, en Heidegger no existe otra vía para llegar a Dios que la rigurosamente fenomenológica en el sentido literal del término: dejar que la cosa misma se aparezca, se manifieste, en sí y por sí y se retraiga a sí mismo tras su darse, tras su propia manifestación dejándonos sólo de él esto: estrictamente su manifestación.

Por otro lado, habría que recordar que Heidegger en uno de sus comentarios a la obra de Hölderlin había retenido los dos extremos de la afirmación del poeta: *Dios es medida y es desconocido*; por tanto, se manifiesta permaneciendo oculto, se manifiesta en cuanto oculto. Pero no sólo Dios, sino también su

---

[505] Robinson y Coob, eds., *The Later Heidegger and Theology*, New York, Harper and Row, 1965, pp. 42-43.

[506] Heidegger, M., *Der Feldweg*, ed.cit., p. 4 y cfr. P. 7.

revelación es un misterio. "*¿Dios? ¿Quién es Dios? Tal vez esta pregunta es demasiado difícil para el hombre y demasiado precipitada*"[507]

Esta revelación podrá ser precaria o más o menos plenaria; podrá hablarse de presencias y ausencias de Dios, de experiencia y de falta de experiencia de lo divino en época de penuria espiritual, pero incluso la falta de experiencia resulta ya una forma de revelación. Sobre la base de este hecho último de la revelación de Dios, que más que un hecho es una historia y un destino, podrán construirse diferentes interpretaciones religiosas e intelectuales[508].

Pero la experiencia de Dios, además de ser múltiple, es misteriosa y abre un campo infinito de interrogantes y posibles respuestas. En Heidegger lo que hay que repetir es que la revelación y la experiencia significan aquí la aparición de la cosa misma. Probablemente por ese carácter múltiple e histórico de la revelación de Dios, Heidegger, al referirse a la *constelación* del mundo, nombra a Dios con variados términos: *Dios*, *el día de Dios*, *los Dioses*, *los divinos*, *los celestes* que corresponden a la diversidad de la revelación de Dios y a sus ulteriores interpretaciones más o menos acertadas.

En algún pasaje de la obra de Heidegger, él nos habla de "*el Dios del ser*" frente a los dioses precedentes. Aparentemente este Dios del ser es más pobre que el de la filosofía; apenas pueden aplicársele "*atributos*"; queda envuelto "*en la misteriosidad de su lejanía*"; pero se podría preguntar si no "*dice*" más al hombre que el Dios metafísico, que el Dios de la religión o de las religiones "*naturales*"[509]. En todo caso, según la experiencia de Heidegger, todavía

---

[507] *VA.*, p. 200.

[508] Vid, por ejemplo, Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1995.

[509] Por lo demás, sin embargo, otra de la enseñanza bien clara de Heidegger en las confrontaciones con la tradición metafísica es el que no se puede establecer discusión alguna más que por medio de la comprensión de que en todo se ha de aplicar la relación de *Verwindung*, que es el término que Heidegger adopta para indicar la relación que, según él, el pensamiento mantiene con la metafísica, la cual es reconocida por el olvido del ser; por lo tanto quedaría "*superada*", pero puesto que no se trata de corregir el error de la metafísica con una visión más objetivamente verdadera de cómo están las cosas, la salida de la metafísica se revela sumamente complicada. En el caso de Dios, podríamos mantener lo mismo que lo dicho por Heidegger respecto de la "*superación*" del concepto tradicional del mismo. Porque lo que hay que retener, en definitiva, es que "*salir*" del olvido metafísico del ser y con él todo lo que esto implica, sólo es una *Verwindung*, término que, manteniendo incluso un nexo lineal

estamos inmersos en los hábitos metafísicos, nuestra mirada no se ha adaptado aún al ser, por lo mismo la vía hacia ese Dios más divino, la vía del ser, se nos resiste; a medida que acontezca la iluminación del ser, la revelación de Dios podrá tal vez realizarse en forma más plena.

con la *Überwinden*, la superación, significa empero, en su uso, *remitirse de una enfermedad llevando aún sus secuelas, resignarse a lo que venga.*

II. I Heidegger, en el camino del pensar

Crear -esa es la gran redenciónde l sufrimiento,
así es como se vuelve ligera la vida. Mas
para que el creador exista son necesarios
sufrimientos y muchas transformaciones.

F. Nietzsche

El pensar en sí mismo es un camino

M. Heidegger

"Al ámbito de lo que se llama pensar arribamos cuando nosotros mismos pensamos. Para que nuestro intento sea coronado por el éxito, es menester que estemos dispuestos a aprender a pensar. Al someternos a tal aprendizaje, ya hemos admitido que todavía no sabemos pensar"[510]. **La "*cosa*" propia de la filosofía, según Heidegger, es el pensamiento. Sólo en el pensamiento puede la filosofía encontrar su lugar de origen. Sólo en él puede establecer su esencia y, por tanto su *ad-venimiento*.**

¿Pero es verdad que sólo en la filosofía? ¿No es la filosofía en primera y última instancia metafísica? Si esto es así, nos encontramos con el muy difundido prejuicio según el cual la filosofía ha nacido del mito. El *lógos* vendría a

significar así la destrucción del *Mythos*, modalidad inferior y primitiva del pensamiento: pero si mito significa la palabra que pronuncia y pronunciar es para el griego manifestar, hacer aparecer, o sea, el aparecer y lo que es mediante su aparecer, su epifanía, mito es, entonces, el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es lo que hace pensar en lo que aparece y en lo que es, como el *lógos*, por ello es que podemos entender que *mito y logos* no entran en oposición, antes bien "*son los primeros pensadores de los griegos (Parménides, fragm. 8) quienes usan mito y logos con un mismo significado*", cuando se separan y oponen es cuando ninguno de los dos pueden mantenerse en su ser primigenio. "*Esto ya tuvo lugar en Platón. Si la historia y la filosofía opinan que el mito ha sido destruido por el logos, se debe esto a un prejuicio que se ha heredado del racionalismo moderno y al que sirve de base el platonismo*"[511]. No obstante, "*La filosofía nace únicamente del pensamiento y en el pensamiento*", declara Heidegger en su meditación sobre Anaximandro[512].

Pero esto es aceptable solamente cuando se toma el pensamiento como "*pensamiento del ser*", en dos sentidos: del ser en cuanto que es el ser el único propósito digno de pensar y también en cuanto que el pensamiento mismo pertenece al ser. Así, el genitivo se toma en su doble acepción, subjetiva y objetiva[513]. Ahora bien, el pensamiento avanza a lo largo de múltiples caminos, algunos de los cuales constituyen los caminos de la errancia que sigue la historia de la metafísica occidental. Ciertamente, el pensamiento se ofrece a sí mismo como un camino ineluctable; pero no por esto es una "*vía de salvación*" que asegura al hombre una "*nueva sabiduría*". A lo largo de su caminar, el pensamiento mismo suscita los peligros que no cesan de amenazarle en su propio ser.

El primero de esos peligros consiste en todo lo que para el pensamiento representa la larga y confusa historia de la filosofía. El segundo peligro "*el más*

---

[510] QP., p. 9.
[511] *Ibidem*, p. 16.
[512] HW., p.287.

maligno e hiriente", es el pensamiento mismo que no puede menos de pensar "*contra sí mismo*"[514], aun cuando no sea, en su esencia "*polémico*". Tampoco es, en contraposición a una determinada tesis filosófica. Su función consiste en contradecir: "*El pensamiento no piensa contra, sino* para *una cosa*". Es salvaguardia y protección[515]. Llegamos así, en la "*experiencia del pensamiento*", al tercer peligro amenazante, que Heidegger califica de "*bueno y saludable peligro*": "*la proximidad del poeta que canta*"[516]. Lo que se solicita de nosotros es que comprendamos la enigmática palabra del pensador, según la cual "*la poesía que piensa es, en realidad, la topología del ser*"[517].

Pensar y poetizar se acercan tanto el uno del otro que por ello permanecen diferenciados. Heidegger apunta esta diferencia cuando señala, con la brevedad de una fórmula: "*El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado*"[518]. El poeta experiencia el desocultamiento como aquello que concede en verdad un estar en el hogar y un estar a salvo: como lo sagrado. Sin embargo, aquello que hace el poeta –dar directamente respuesta a la interpelación de lo sagrado, "dar nombre" a lo sagrado y divino- es algo que no puede el pensador arrogarse. Que él diga el ser significa que localiza el decir tradicional del ser del ente en la verdad del ser, llevando a lenguaje esa verdad como desocultamiento y el ensamblaje del desocultamiento como mundo. El poeta, mientras tanto, se apresta a la llegada de los dioses, instituyendo así lo permanente; al dar nombre a lo sagrado, puede dar con lo incuestionable, por más que pueda también quedar expuesto a la errancia entre lo sagrado y lo no sagrado. Por el contrario, el pensar tiene que renunciar a responder directamente a la interpelación de lo sagrado, aunque se halla en la necesidad de reconocer la dignidad de lo digno de ser preguntado.

En cuanto que se arriesga a hacer de la experiencia de la carencia de Dios, el pensar funda el abismo del ser aportado, a la intemperie en el seno de la

---

[513] Q.III, p. 78.
[514] *Ibidem.*, p.29.
[515] WHD., p.87.
[516] Q.III, p. 29.
[517] *Ibidem*, p. 37.

intemperie misma, un nuevo inicio. La diferencia entre pensar y poetizar pertenece de consuno a la gratitud por la que el hombre, al separarse de todo lo corriente, se compromete en su decir con aquello que permanece no dicho en cunato que es lo que hay que decir en el porvenir, acordándose así, agradecido, del oculto acuerdo de lo dicho.

A esta palabra corresponde otra: "*El pensamiento es la poesía originaria que precede a todo arte poético*"[519]. Tanto el pensamiento como la poesía están consagrados al servicio del lenguaje, al cual se entregan y consumen. He aquí cómo se aproximan el pensador y el poeta. La filosofía misma se nos ha aparecido como un modo privilegiado del decir, y el arte poético como algo completamente distinto a una "*imaginación vagabunda*" que inventa al azar lo que le place. Pero ¿no es esto hacer del pensamiento una obra de poetas, poesía que no se limita a ser un simple modo de decir más noble y sublime que el hablar cotidiano, el cual es ya un "*poema olvidado*", sino un decir cuyo verbo, como ningún otro, puede hacer buscar su correspondencia en el pensamiento? Es posible que así sea, pero si existe un parentesco entre el pensamiento y la poesía, este parentesco permanece todavía velado y oculto en su esencia, porque cuando aparece un hilo de esa oculta trama, se tiende a reanudarlo más sólidamente todavía para alimentar "*la utopía de un espíritu sólo poético a medias*"[520].

Hay más todavía: el camino del diálogo entre el pensamiento y la poesía, ¿no es acaso rechazado desde una y otra vertiente y con igual vehemencia?

Quienes se mantienen adheridos a la historia literaria como a una verdadera ciencia positiva rechazan este diálogo porque ven en él infligido a los hechos literarios, o bien un acto de violencia inflingido al poema mismo, que no necesita del pensamiento para hacerse entender. Los filósofos rechazan este diálogo porque les parece ser, precisa Heidegger, "*una vía equivocada*", una aberración, una caída en la confusión por parte de aquellos que no han

---

[518] WM., p. 51.
[519] HW., p. 268.
[520] Q.III, p. 37.

comprendido todavía que las campanas de la historia doblan a muerto por la filosofía. Su extravío, por comprensible que sea, no puede conducir más a la ilusión, a la extravagancia y a la exaltación indignada del filósofo. Sin embargo, el diálogo histórico entre el pensamiento y la poesía está radicalmente establecido en la medida en que toda gran poesía tiende siempre hacia el pensamiento, mientras que el pensamiento que piensa lo que merece ser pensado "*camina por sendas vecinas a la poesía*"[521].

Esta tesis sólo se nos antojará extraña mientras nos dejemos dominar por el prejuicio que a lo largo del tiempo ha nutrido el pensar y según el cual el pensamiento es "*un asunto de la razón, de la razón calculadora en el sentido más amplio del término*"[522]. "*El pensamiento sólo comenzará cuando hayamos comprendido que la razón tan ensalzada desde hace siglos, es el enemigo más encarnizado del pensamiento*"[523]. La desconfianza hacia toda aproximación entre el pensamiento y la poesía surge únicamente cuando se toma el pensamiento como instrumento de conocimiento, en lugar de comprenderlo como "*el poema original que precede a toda clase de poesía*". El pensamiento es la actividad que, según la imagen recibida de Nietzsche "*abre profundos surcos en el campo del ser*"[524].

Heidegger, en más de una ocasión afirma que el pensamiento se caracteriza por "*llevar a cabo la relación del ser y la esencia del hombre*". Pero la fórmula puede resultar desorientadora si no hacemos un esfuerzo por comprenderla en su verdadero sentido, porque pensar no es una actividad soberana mediante la cual fundaría el hombre o produciría su relación con el ser. No somos nosotros quienes llegamos a tener pensamientos. Son éstos los que se acercan a nosotros, ha dicho Heidegger. He aquí por qué pensar auténticamente es ante todo ponerse a disposición de los pensamientos, adoptar una actitud de acogimiento y de recogimiento. Esto es lo que la lengua, en su infinita

---

[521] *UzS.*, p. 173.
[522] *Idem.*
[523] HW., p. 219.

sabiduría, nos enseña, remitiéndonos desde sí misma a la dimensión íntima del pensamiento. Así se aproxima la lengua al fervor del recogimiento (*Andenken*) y de la fidelidad de la memoria.

En el pensar auténtico accede el ser a la palabra. En el pensamiento como respuesta al llamado que el ser dirige al hombre, reside el único origen de la palabra humana. De esta palabra nace el lenguaje como divulgación de la palabra en signos verbales. Todo pensar se desarrolla también a través del lenguaje. El lenguaje, que se nos ha ofrecido fundamentalmente como el escuchar intimidado en la respuesta al llamamiento silencioso del "*acontecer*" del "*acaecimiento*" (*Ereignis*), por el cual llega todo ente a su ser, no tiene su origen en el hombre. El hombre sólo se comprende a sí mismo como el "*oyente*" a quien el ser se dice. El maestro de Friburgo nos impulsa a llevar a cabo la experiencia de que toda nuestra esencia se encuentra en la potencia de la lengua, la experiencia de que el hombre no puede ser lo que es, el "*decidor*" o "*recolector*" de todo ente, más que manteniéndose y obrando en el *logos*, es decir, en el "*recogimiento*" mismo de la recolección del ser. Con esto, el pensamiento se descubre como singularmente próximo al hablar originario.

Se aprehende a sí mismo en maravillada obediencia a lo hablado, obediencia a la que le invita aquello mismo que el pensamiento ofrece a su pensar. Los pensadores desatendiendo al pensar esencial, se han limitado al pensamiento calculador que se impone a sí mismo la obligación de someterlo todo a partir de la lógica y de la acción lógicamente regulada. De aquí el inevitable transtorno de las relaciones que vinculan pensamiento y lenguaje.

El lenguaje nunca es, en primer lugar, expresión del pensamiento. El lenguaje abre el espacio interior del cual el hombre es revestido del poder de corresponder a la interpelación del ser. "*Esta inicial correspondencia*, declara Heidegger en un texto tardío, *Die Kehre, es justamente el pensar*"[525]. Así debemos compender en qué sentido el pensamiento es siempre pensamiento

---

[524] *UzS.*, p.173. Cf., para este punto específicamente a Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar, Martin Heidegger*, ed.cit., caps, 5 y 6 en donde el autor se ocupa de este tema a profundidad y que no es el caso de volverlo a exponer, sino desde otra perspectiva.

del ser y el pensamiento originario un modo de la *póeisis*. El decir "*poiético*" adviene en el pensamiento recogido y fiel a lo memorable, es decir, a lo que merece ser pensado. El hablar cotidiano, indiferente y habitual, no es la fuente de este pensar que es poesía primordial, anterior no sólo al arte poético, sino también a toda poesía. El pensamiento es así "*un decir poético*" (*Dichten*), y esto no sólo en el sentido de la poesía y del canto. El pensamiento del ser constituye el orden original del decir poético. Para el pensador auténtico, el pensamiento es el *dictare original*, el dictado de la palabra poética del ser. Pero *¿qué significa pensar?*

Heidegger ya había admitido en la carta citada a Jean Beaufret que el *pensar es una aventura* y ésta está más cerca de la verdad que de la seguridad porque se lanza a algo incierto y nuevo, a pensar lo hasta ahora impensado. Por ello, el pensador de Todtnauberg puede preguntarse "*¿pensar en qué?*". A lo que nos contesta de inmediato: "*en lo que nos mantiene en la medida en que ha de pensarse*"[526]. La misión de este pensar consiste en expresar la llegada del ser. El único modo de sortear la peligrosidad y evitar que el pensar se convierta en una mera aventura, radica en atenerse con todo rigor al objeto del pensar: *la verdad del ser*. La verdad del ser es la ley del pensar (pero en modo alguno las reglas de la lógica); más precisamente, la suprema norma del pensar es lo que Heidegger llama "*oportunidad*" del decir, esto es, la conformidad con el destino histórico de la verdad del ser. Por eso el pensador tiene que estar en su pensar y decir, atento al momento histórico; tiene que preguntarse no sólo qué es lo que hay qué decir y cómo, sino también si lo que hay que pensar se puede decir, en qué medida, en qué momento de la historia del ser, en qué diálogo con esa historia y con qué pretensión. Heidegger aquí nos remite a una triple condición y que tiene su raíz en la "*oportunidad*" del pensar histórico del ser: *rigor de pensamiento, cuidado en el decir, sobriedad de la palabra*. Que son, al mismo tiempo, efectivamente, tres notas que caracterizan el estilo mental de Heidegger.

---

[525] Heidegger, M., *Die Kehre*. ed.cit., P. 40

Heidegger da esta consigna para la hora actual: "*menos filosofía y más atención al pensar; menos literatura y más cuidado a la letra*". El futuro pensar, al que Heidegger trata de abrir camino, ya no será filosofía. También Hegel intentó la superación de la filosofía pero con fines contrarios a los de Heidegger; filosofía es un término de modestia inaudita que quedó consagrado por los pitagóricos cuando éstos señalaban que el conocimiento verdadero era sólo aspiración al conocimiento; el pensar, en Hegel, por lo tanto, podía aspirar a ser, no mero "*amor a la sabiduría*", sino la "*sabiduría*". Hegel intentó elevar a la filosofía a un rango expectante de *sophía*, de auténtica sabiduría, según nos lo comenta en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu.* Heidegger no encuentra el término filosofía lo suficientemente modesto como para poder seguir dentro de este cauce porque para el caminante del pensamiento, *la filosofía ha sido y es metafísica: "Filosofía quiere decir metafísica"*[527].

El pensar, por ello, debe descender de las alturas de la metafísica para "*retornar a la pobreza de su esencia, siempre provisional*"[528]. El oficio del pensar, tal como lo concibe Heidegger, es el mismo que el del labrador en el campo: abrir surcos en el lenguaje, como nos lo decía Nietzsche. Sin embargo, y a pesar de su apariencia modesta, el futuro pensar será "*más radical que toda la metafísica*"[529]. La reflexión sobre la posibilidad de un pensamiento que tome seriamente, en estos términos, el fin de la metafísica, se convierte también en reflexión sobre el ser mismo y sobre el modo en que haya de concebírselo.

Después de *Sein und Zeit*, el paso decisivo dado por Heidegger en la dirección de determinar la esencia del pensamiento y su relación con el ser es el paso atestiguado en la conferencia sobre *La esencia de la verdad* que permitió pensar la historia de la metafísica como historia del ser mismo. Esta tesis, hasta el hastío repetida, cuyas premisas ya están descritas en *Sein und Zeit* y

---

[526] *QP.* p. 9.
[527] *ÜH.*, p. 46. Cf. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Kierkegaard vivo*, ed. Alianza Editorial, Madrid, España, 1970, p.131.
[528] *Ibidem.*, p.47.
[529] *Idem.*

en su problematización del concepto de ser, entendido como simple presencia, no representa un puro y simple vuelco del "*subjetivismo*" de la filosofía moderna. No se trata de sustituir una perspectiva en la cual todo depende del sujeto (o como se ha denominado también una *ontología de la voluntad de la voluntad*) por una perspectiva en la que todo "*dependa*", en cambio, del ser entendido sólo como aquello que se contrapone al sujeto. La presencia preponderante del objeto es para nuestro pensador un aspecto tan inseparable de la metafísica como el mismo subjetivismo.

Al subjetivismo y al objetivismo metafísicos se contrapone, antes bien, un *proyecto* del sentido del ser que lo concibe trascendiendo la totalidad del ente, pero que está también en una relación peculiar con el hombre, la cual constituye, como ha aclarado en la obra de 1927, el *Da*, el *ahí* en el cual las cosas al aparecer llegan al ser. En este "*proyecto*" del sentido del ser, el pensamiento en cuanto planteamiento del problema del ser no es ya ante todo actividad de la cual el hombre disponga a su arbitrio, volvamos a decirlo: *la metafísica no es un error de este o de aquel pensador o de todos lo pensadores, sino que es primordialmente un modo de determinarse el ser mismo, un destino inexorable e irrecusable, lo cual ocurre ciertamente en la actividad del hombre y de algún modo por obra suya.*

Resulta sencillo observar que este modo de enfocar la relación entre el ser y el hombre presenta una fundamental ambigüedad: por un lado, la metafísica es en primer lugar historia del ser, pero, por el otro, el hombre no es sólo espectador o actor que recite una parte predeterminada. Atenerse a esa ambigüedad significa cerrar inmediatamente el discurso y recaer en una contraposición de tipo metafísico: por un lado el ser, por el otro el hombre; si la historia de la metafísica es historia del ser no puede ser historia del hombre y viceversa.

En lugar de plantear las cosas en estos términos que precisamente a través de la reflexión sobre la metafísica se revelaron insostenibles, corresponde tratar de profundizar el sentido de esta peculiar relación que liga el ser y el hombre. Eso es lo que intenta llevar a cabo Heidegger de modo peculiarmente eficaz e incisivo en su mencionada *Carta sobre el humanismo*, que justamente por eso

constituye uno de los textos fundamentales en el desarrollo de su pensamiento. Es en este escrito donde el pensador de Friburgo describe a profundidad la relación entre el pensamiento y el ser, fundándose en el doble significado que tiene el genitivo en la expresión "*pensamiento del ser*".

La mentalidad tradicional penetra muy dificultosamente en este pensar de Heidegger. En páginas anteriores de la misma carta, Heidegger da como razón de ello su misma simplicidad, justo porque lo más simple es lo más peligroso. Este pensar, que no es sino una "*vuelta*" *(Kehre)* al pensar, no ofrece dificultad porque requiera conceptos complejos y profundos, sino más bien, por el contrario, porque se interna, dando pasos atrás y dejando el "*opinar*" de la filosofía, hacia las preguntas originales.

Heidegger recuerda que él realizó un primer ensayo de esta vuelta al pensar en 1927 en *Sein und Zeit.* Al cabo de los años cree poder afirmar que aquel pensar sigue en vanguardia y ni él mismo ha ido más allá en sus posteriores escritos; su único progreso ha consistido en adentrarse "*en las cosas propias del pensar*". No obstante, Heidegger no está seguro de que haya llegado la "*hora oportuna*" para hablar de la verdad del ser y de la historia del ser, es decir, para hablar sobre el *pensar.* Le parece que tal vez más urgente que el hablar mucho es hoy mucho más importante el callar mucho. Por ello, el pensador de Messkirch suele designar a la verdad del ser como "*lo que está por pensar*".

El esencial fracaso del pensar y lo que pueda haber de fracaso en el pensar de Heidegger por haberse adelantado a los tiempos -por haber llegado "*demasiado pronto para el ser*"[530]-, se ha interpretado como una demostración *per absurdum* de lo impracticable de sus vías. La "*verdad del ser*", en cuya búsqueda partió Heidegger con *Sein und Zeit,* ha quedado bloqueada por este mismo libro, se ha dicho y repetido antes y después de la publicación de *Carta sobre el humanismo.* Heidegger, por el contrario, sigue pensando que aquello fue una "*salida al aire libre*". En *Sein und Zeit* insistía Heidegger en que la cuestión del ser no sólo no se había solucionado, ya que ni siquiera se había

planteado. La disputa sobre la verdad del ser no se puede improvisar; hay que proveerse antes de los instrumentos mentales necesarios para plantearla y llevarla a cabo. Heidegger cree haber hallado un camino del pensar y se ha internado arriesgadamente por él; pero tampoco tuvo acierto en escoger los instrumentos para su pensar. Para su descargo Heidegger cree poder añadir que no tenía opción; para hacerse entender tuvo que empezar habalando dentro del horizonte de lo tradicional[531].

[530] Heidegger, M., *Aus der Enfärung des Denkes*, trad., de Alberto Constante y de Ricardo Horneffer, en prensa, edición bilingüe.
[531] *ÜH.*, p. 31.

II. 2 En los orígenes del pensar

¿Tocar a nuestro concepto del universo,
por ese pedacito de tiniebla griega?

J. L. Borges

...la primera filosofía, la primigenia indagación
del cosmos, aquella aurora del conocimiento que
se manifiesta en los pensadores anteriores a
Sócrates ¿qué es sino una bella y profunda
expresión de la actividad poética?

E. Sábato

Pensar fue para los griegos λογοσ. **Pero este vocablo sugería a las mentes griegas algo muy diverso de la tardía lógica como operación de la razón. Tampoco significaba *lógos* "*pensar*" en el sentido tradicional. Originariamente tampoco tenía relación inmediata con el lenguaje.** Λεγειν **(*Légein*)[532] significaba "*reunir*" distinguiendo una cosa de otra, no confusamente; reunir implica ir a buscar y meter dentro, en el cual prevalece el poner bajo techo que significa, al mismo tiempo, resguardar, albergar que es lo primero en la estructura esencial de la recolección. La misma raíz conserva el latino *legere*, y el alemán *lesen*, así como en español *leer* (en tanto seleccionar, selecto, coleccionar, colegir). Leer en el sentido de leer un texto no es sino un caso particular del *leer, lesen, legere y légein* originario que significa juntar las letras y palabras, al tiempo que se les resguarda y alberga. "*La recolección de espigas coge las bayas de la cepa. El recoger (de abajo, del suelo) y el quitar tienen lugar en el reunir*"[533].**

---

[532] Heidegger, M., *Logos*, en *VA.*, preferentemente utilizaremos para este escrito heideggeriano la traducción española ya citada.
[533] *Ibidem*, p.181.

Heidegger cita algunos ejemplos para darnos una idea de lo que está buscando. Así cuando Agamenón dice en Homero: "*Difícilmente se podría reunir* (λεξαιτο) *en una ciudad tantos hombres*". Y Aristóteles en la *Física*: "*pero todo orden tiene el carácter del reunir*" (Ταξισ δε πασα λογοσ). Aunque más tarde significó razonamiento y enunciación, retuvo el significado originario en formas más o menos solapadas.

Para los primeros pensadores ser y *lógos* significaban lo mismo. Ser era originariamente *physis*, que Heidegger traduce como "*la fuerza imperante que al brotar permanece*"[534]. El pensador de la Selva Negra persigue en Heráclito la conexión entre *lógos y phýsis*. No se requiere mucho esfuerzo para saber que el término *lógos* de Heráclito ha sido interpretado de muy diversas maneras y en múltiples sentidos[535]. La interpretación que ha prevalecido hasta nuestros

---

[534] La palabra *physis* se suele traducir por "*naturaleza*", aunque tal vez sería mejor traducirla por "*ser*". De cualquier manera, el significado concreto que tiene, en este inicial momento de la filosofía, es muy rico y complejo, y rebate el prejuicio de quienes creen que los conceptos primitivos siempre son simples y pobres. El sustantivo *physis* está relacionado con el verbo *fyo* que quiere decir "*engendrar*". Su primer significado es, por consiguiente, "*lo que engendra*". Pero s evidente que lo que engendra resulta lógica y cronológicamente anterior a lo engendrado. En consecuencia, *physis* significa también "*lo primigenio*", por oposición a las cosas engendradas, que serían lo "*secundario*" y lo "*derivado*". Pero puesto que el movimiento no se concibe sin algo que se mueva ni el cambio puede pensarse sin un objeto que cambie, o primario equivale a lo permanente y lo secundario a lo cambiante. Se comprende que Burnet identifique la *physis* con la sustancia primaria (*The primary substance*). Jaeger subraya el sentido del sufijo *sis*, que representa aquí "*el proceso de emergencia que encierra el principio*". Como quiera que sea, Gernet-Boulanger había señalado hace ya tiempo que el término de *physis* al estar relacionada con el término *naturaleza* aludía a ésta como un poder de producción espontánea y así fue presentada a la mentalidad griega. Ello quiere decir que *physis* constituye un legado del más antiguo pensamiento religioso. "*Nacido de las fiestas de las estaciones, el sentimiento de la armonía, de la simpatía entre los hombres y el mundo ha sembrado en los espíritus la noción de una vida unánime*". Esta noción que implica una originaria identidad de materia, vida y espíritu, que supone un prístino y radical parentesco ente todos los seres, que sugiere firmemente la inmanencia de la divinidad en todos ellos y en el principio del Todo, no es, en esencia, diferente a la noción de *physis*, inicio y fundamento del filosofar presocrático. Por ello, tampoco es difícil comprender por qué para Heidegger *physis* es *la fuerza imperante que al brotar permanece*, sobre todo si se retienen los conceptos apuntados de Jaeger y de Boulanger. Cf., Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos*, Ed. F.C.E. México, D.F., 1952. Cf., asimismo, Gernet, L. y Boulanger, A., *El genio griego en la religión*, ed. Uteha, México, D.F. 1960.

[535] Dielz-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1966; Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos*, Ed., Gredos, Madrid, España, 3a, reimpresión, 1981. Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento Antiguo*, Ed. Losada, sexta edición, Buenos Aires, Argentina, sexta edición, 1969. Y del mismo autor, *Heráclito*, ed. Siglo XXI, cuarta edición, México, D.F., 1976, que constituye un compendio de las diferentes interpretaciones de los fragmentos y testimonios heraclíteos. De igual manera los clásicos de Burnet, W., *Early Greek Philosophy*, Londres, 1958; Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1a reimpresión, 1980; Zeller, Edward, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Londres, 1963, entre otros.

días se debe fundamentalmente a ese decantamiento en el que se virtieron todos los malos entendidos y que culminó con Hegel. Hölderlin, su contemporáneo, supo ver un Heráclito más auténtico, hasta el punto de que Hölderlin representa a juicio de Heidegger el futuro en la interpretación de este pensador, mientras que Hegel representa el pasado.

También Nietzsche, a ojos de Heidegger, desfiguró a Heráclito; fue víctima de la supuesta oposición entre Parménides y Heráclito, lo cual tuvo enormes consecuencias para su propia filosofía, "*que no encontró la pregunta decisiva*". No obstante, para Heidegger la interpretación de la filosofía griega que llevó a cabo Nietzsche, sólo es superada por Hölderlin. El pensador de Friburgo hace datar la interpretación desenfocada de Heráclito de los Santos Padres; dentro de la línea marcada por éstos se mantiene todavía Hegel. Se vio en el *lógos* griego un antecedente del *Lógos* del *Nuevo Testamento*, así, desde esta perspectiva, los griegos habrían estado a las puertas del cristianismo. Es cierto, que como dice Heidegger, "*Largo es el camino que nuestro pensar más necesita. Lleva a aquello simple que hay que pensar bajo el nombre de λογοσ. Son pocos aún los signos que indiquen este camino*"[536]. Por ello es que Heidegger, con base en los fragmentos B1 y B2 de Heráclito:

B1:

> ***"Este* logos *es sempiterno, pero los hombres se muestran tan incapaces de entenderlo cuando lo oyen por primera vez como antes de haberlo oído. Pues, aunque todo sucede de acuerdo con este* logos*..."***

Y B2

> ***Por esto hay que adherirse a lo común. Pues lo compartido es lo común. Pero aunque el* logos *sea común, la mayoría vive como si cada cual tuviera su peculiar* logos.[537]**

---

[536] Heidegger, M., *Logos*, en CA., p.179.

[537] Cf. De la traducción de Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia*, pp. 468-469 y confrontada con la de Diels-Kranz, *Die Fragmente de Vosokratiker*, ed.cit.; Mondolfo, R., *Heráclito*, ed.cit. por parecernos la más certera y más apropiada para nuestro estudio. En este punto, sin embargo, habría que recalcar la norme diferencia que existe entre un filólogo y un pensador como Heidegger que trata de ir más allá de lo meramente dicho en las palabras, de lo meramente anunaciado y prefijado en ellas. En este sentido, cabe aclarar que Heidegger no se ajusta a la significación de los conceptos tal y

En ellos, Heidegger interpreta al *lógos* como *reunión* y a lo que originariamente reúne. Es verdad que ya en la época de Heráclito *lógos* significaba decir y hablar, más aún, tenía el sentido de la peculiar racionalidad o legalidad a la que se ajusta o se da lo real[538]. A esto se añade que en el fragmento B1 se hace mención del oír, a que parece corresponder un decir y un hablar (*lógos*). De igual forma el fragmento B50 podría favorecer esta interpretación ya que en él se pone directamente en conexión el *lógos* y el escuchar:

> ***Escuchando, no a mí, sino al*** **logos,** ***es sabio convenir en que todo es uno.***

La traducción de Heidegger dice:

> ***Si no me habéis oído a mí sino al sentido entonces es sabio decir en el mismo sentido:*** **Uno es Todo.**

Pero Heidegger insiste en que en los fragmentos B1 y B2 *lógos* no quiere decir razonamiento ni palabra, "***Desde la antigüedad se interpretó el*** $\Lambda o \gamma o \sigma$ ***de Heráclito de distintas maneras: como ratio, como verbum, como ley del mundo, como lo lógico y la necesidad del pensar, como el sentido, como la razón. Ahí se oye siempre una llamada a la razón como módulo que rige el hacer y el dejar hacer***"[539] incluso interpreta a su favor el fragmento B50. Heráclito querría decir, bajo su interpretación: ***los hombres oyen, oyen palabras; pero en este oír no pueden "oír", es decir, captar lo que no es audible como las palabras, lo que no es discurso, sino lógos***".

---

como han sido vertidos en la tradición, sino que intenta descubrir y despejar, tras esa significación, un sentido de las palabras mucho más primigenio. Las traduciones aquí asentadas dan muestra de lo que se apunta.

[538] *Ibidem.* Especialmente el capítulo octavo "*La primera versión de los principios*". P. 465 y sigs. Esta interpretación de los principios de la ciencia que son atribuidos a Heráclito por Nicol, o que este filósofo señala a Heráclito como el filósofo que "*formula por primera vez los cuatro principio de la ciencia*" reviste importancia soberana, en la medida en que nos abren a una comprensión más amplia y fundamental de los griegos y, particularmente de Heráclito y que contrasta de manera singular con la interpretación que de éste pensador hace Heidegger en su *Logos, Moira y Alétheia*, cf., en *CA.*

[539] CA., p,180.

Aunque en este tiempo *lógos* y *légein* significaban ya corrientemente palabra y decir, tal sentido no constituye la esencia del *lógos*, ya que en este pasaje se contrapone *lógos* y *épea* (habla). De modo semejante el mero *oír* y el oír confusamente se contraponen aquí al auténtico *oír*; el mero oír se diluye en lo que se piensa y se dice comúnmente, en el parecer (*doxa*); el auténtico oír consiste en percibir lo que el *lógos* es: *la reunión del ente mismo*[540].

Lógos es en Heráclito la constante reunión, es decir, el ser. En el fragmento B1 κατα τον λογον significaba κατα φισιν. *Physin* y *logos* son lo mismo, significan lo mismo, quieren decir lo mismo pero no lo igual, de alguna suerte λογοσ y φισισ son dos términos con los que se da el nombre a lo que hace ser a las cosas cosas en el sentido griego. Si concebimos con Heidegger que la relación entre *lógos* y ser (*physis*) es tan estrecha y están en tan estrecha unidad que difícilmente puede explicarse su ulterior separación hasta convertirse en la habitual contraposición "*pensar y ser*". Esa oposición, que nos es familiar, la representamos como una relación de sujeto y objeto y un esfuerzo de clarificación que la filosofía griega inicial no estaba capacitada para realizar. Heidegger trata aquí de seguir el proceso de esa distinción y contraposición; para ello Parménides es una preciosa ayuda. Heidegger está persuadido contra la opinión común, de que la doctrina del *lógos* no es una exclusividad de Heráclito, sino que se encuentra también en Parménides. El famoso fragmento 5 de Parménides dice *tò gàr autò noeîn estín te kaì eînai*. La traducción corriente dice: "*porque pensar y ser son lo mismo*".

Hay tres interpretaciones de este texto que interfieren su recta comprensión. La primera es la del realismo: el pensamiento es una de tantas cosas que existen; el pensamiento pertenece a la totalidad de los entes, a su unidad; esta unidad es el ser. Por eso el pensamiento es ser y, en este sentido, igual que el ser. Para enunciar esto, señala Heidegger, no hacía falta la filosofía, puesto que es algo obvio y universalmente válido; se puede enunciar, por ejemplo, "*el animal y el ser son lo mismo*". Todavía más superfluo y más lugar común resultaría de

[540] Cf. *Ibidem*, p. 185 y sigs.

esta interpretación lo que añade Parménides para fundamentar su sentencia: "*no hay ni habrá nada fuera del ente*". En realidad Parménides nunca afirma que el pensar sea un ente, uno de los mucho *eónta*, una de tantas cosas que ora son ora no son, que aparecen y desaparecen.

Otra interpretación es la de la filosofía moderna, que se coloca en la perspectiva gnoseológica. La frase de Parménides sería un principio fundamental de la teoría de conocimiento. Como el ser se ha convertido en objeto de representación, Parménides habría expresado en forma semipoética lo mismo que siglos más tarde enunciaría, partiendo de principios cartesianos, Berkeley: *esse est percipi*. El ser es representación; ser es igual a pensar, es la objetividad que procede de la conciencia, de un "*yo pienso algo*". Así intepreta Hegel la sentencia de Parménides en sus lecciones de historia de la filosofía: *Das Denken produziert sich; und was produziert wird, ist ein Gedanke (El pensar se produce a sí mismo, y lo que es producido es un pensamiento*).

Ser es la expresión y afirmación del pensamiento. En virtud de estas tesis Parménides da, a juicio de Hegel, comienzo a la filosofía. Sólo le falta al pensamiento de Parménides, añade Hegel, la forma especulativa, es decir, dialéctica; ésta será la aportación de Heráclito. La *Logik* de Hegel es la realización más perfecta del apotegma de Berkeley.

Pero lo que dice Parménides es más bien lo contrario de la interpretación moderna; no que el ser es igual al pensar, sino que el pensar es igual al ser: *percipi=esse*. La sentencia no habla del ser como objeto de representación, sino del pensar en cuanto es un percibir que recoge el ser, es decir, lo hace presente.

La tercera interpretación es la de Plotino, inspirado en Platón; las ideas constituyen al ente como tal. Las ideas no pertenecen al mundo sensible, a la percepción sensible, sino al *noeîn*, que es un percibir no sensible. El ser pertenece al ámbito de los *noetá*, de lo no-sensible y supra-sensible. Parménides quiso decir, según esta inerpretación de Plotino: el ser es algo no-sensible. También aquí, como en la interpretación moderna, el acento recae sobre el pensar, pero en un sentido muy distinto; no se trata de una tesis

acerca del pensar, pero tampoco sobre el ser o sobre la relación pensar-ser, sino simplemente sobre el carácter suprasensible del pensar y del ser. El ser posee la misma condición suprasensible que el pensamiento; nada más.

Las tres interpretaciones adolecen del mismo defecto: parten de una metafísica: realista, moderna y neoplatónica; entienden a Parménides a partir de ciertos supuestos, pero no desde él mismo. Todavía falta una interpretación de la sentencia de Parménides sin supuestos extraños. Es lo que intenta Heidegger[541]. El *noeîn* del dicho de Parménides no significa "*pensar*" en el sentido de la lógica, en forma de proposiciones analíticas, sino "*percibir*", un percibir que es dejar que algo se presente. Este pensar no tiene carácter activista, pero tampoco meramente pasivo; Heidegger habla de una actitud de "*recepción*". Cuando las tropas se instalan en un lugar y lo fortifican , se proponen recibir al adversario que se les aproxima y recibirlo de tal modo, que por lo menos puedan contenerlo, detenerlo. Esta "*contención acogedora*" de algo que se manifiesta es el sentido concreto del *noeîn*. De tal "*percibir*" afirma Parménides que es "*lo mismo*" que el ser; mismidad no es homogeneidad, sino unidad que consiste en el equilibrio de lo que tiende a separarse.

El ser, en muchos aspectos, se revela a los griegos como *Physis*. Ser es salir a la luz, aparecer, entrar en estado de desocultamiento. Donde eso acontece, esto es, allí donde impera el ser, allí impera y acontece lo que hace juego con él: la percepación, el ponerse el hombre en actitud acogedora ante la manifestación de lo que en sí mismo permanece. Parménides lo expresa aún con mayor rigor en el fragmento VIII, v. 34: *tautòn d'esti noeîn te kaì o´neken ésti nóema* ("*lo mismo es la percepción que aquello en cuya virtud acontece*"). La percepción acontece en virtud del ser; por tanto, a la esencia de la *physis* le pertence la percepción, su fuerza imperante es, al mismo tiempo, la de ésta[542].

Quince años más tarde, Heidegger vuelve sobre la misma cuestión en un curso que gira alrededor de la pregunta *¿qué significa pensar?* (*Was heisst Denken?*).

---

[541] CA., *Moira*, y en *VA.*, todas las citas y comentarios corresponden a las páginas 231-239 de la edición alemana y 201-223 de la edición en español.

[542] EM., p. 104. Y Cf. *Moira*, en CA., p. 212 y 213, de la edición en español.

El hecho de que el poema de Parménides esté traducido desde hace mucho tiempo, lo mismo que todas las palabras claves de la filosofía, sobre todo *eón* (*ente*) y *émmenai* (*ser*), no quiere decir sin más que entendemos su sentido. Heidegger advierte que nada adelantamos con traducir al latín y demás lenguas tales palabras, si no logramos traducirlas al griego, esto es, si no las escuchamos a lo griego. Para ello necesitamos lo que Heidegger llama *ver*, un ver la cosa misma, que requiere a su vez un mirar, pues en rigor no nos basta la palabra.

El pensador de Todtnauberg traduce *eón* como "*lo presente*", y *eînai émmenai* por "*presente*" y "*presencia*". Cierto que presentan la ventaja de ser algo mucho menos vago que el término de "*ser*". "*Presente y "presencia*" significan "*actualidad*", lo que permanece enfrentándose a nosotros. Heidegger remite a Kant, que en la cima del pensar moderno define al ente como el objeto de la experiencia: esto quiere decir que también para Kant el ente es algo que permanece ante nosotros (*Gegen-stand*, lo que está en-frente). El objeto es actualidad y, por lo tanto, *presencia* (*Anwesenheit*). "*Si el ente,* tò eón, *no se revelara como presencia, ningún ente podría jamás aparecer como objeto*".

Sin el supuesto del ser como presencia ni siquiera cabría preguntar por la actualidad del objeto, por su objetividad. Sin el *eón émmenai (presencia de lo presente*) le faltaría al pensamiento de Kant la base para sentar una sola aserción de su *Crítica de la razón pura*. En una palabra, la objetividad que persigue todo el pensamiento moderno como materia última de su pensamiento, se apoya en algo anterior que vieron los pensadores griegos: el "*hacerse presente*" o, lo que es lo mismo, el ser.

Siendo esto así, no puede extrañar la tesis de Heidegger según la cual la técnica moderna no sería posible sin la concepción subrepticia del ser como presencia. Sin la noción del ser como presencia "*no sólo no funcionarían los motores de los aviones; es que no existirían*"[543].

[543] CA., especialmente "La pregunta por la técnica", p. 9 .

Tan difícil de comprender lo que entendieron los griegos por "*ser*" es hacernos una idea de lo que significa para ellos "*pensar*". El hecho es que ser y pensar sólo pueden entenderse, dentro de la perspectiva griega, en su mutua referencia; *ser es el ser del pensar, y pensar es un pensar el ser*: esto es lo que anuncia el aforismo de Parménides *khrè tò légein to noeîn t'eòn émmenai* ("*Se requiere decir y pensar que el ente es*"). Es el *eòn émmenai*, la presencia de lo presente, lo que exige y reclama el *légein te noeîn te*, que Heidegger vierte como "*dejar estar y tomar en consideración*". Si pensamos, es porque el ser nos convoca, nos da la orden. Parménides dice ordinariamente, en lugar de *légein te noeîn*, sólo *noeîn*, esto es, tomar en consideración, y por *eòn émmenai*, simplemente *eînai* o *eón*. *Noeîn* no es pues, "*pensar*" porque sea una actividad inmanente del espíritu, sino porque se corresponde con *eînai*.

Esto es lo que da a entender Parménides aún más claramente en el fragmento 5 y en el 8, v.34. El primero, *tò gàr autò noeîn estín te kaì eînai*, suele traducirse como: "*porque el pensar y el ser son lo mismo*". Lo problemático de el *tò autó*, "*lo mismo*". Lo mismo no es lo igual; Parménides no quiere significar que "*da igual*" poner ser que pensar. Lo "*igual*", que nosotros usamos como sinónimo de "*lo mismo*", se dice en griego *hómoion* y no *tò autó*. Pensar y ser no podían por ello ser iguales; precisamente se contraponen: "*presencia de lo presente*" y "*tomar en consideración*". Pero están conexos en cuanto distintos.

Se trata de saber cuál es el punto de unión: *noeîn*, *eînai* o un tercero. Lo cierto es que *noeîn* sin referencia al ser no es propiamente pensar; Parménides lo afirma claramente en el segundo pasaje: *ou gàr áneu toû eóntos... euréseis tò noeîn* ("*pues no puedes encontrar el tomar en consideración separadamente de la presencia de lo presente*"). Según esto, "*lo mismo*" no puede significar otra cosa que mutua correspondencia y pertenencia. El *noeîn* está esencialmente orientado a la presencia de lo presente, y *eón* incluye esencialmente el *noeîn*. No es propiamente el ser solo ni el ente solo, esto es, ni la presencia ni lo presente por separado, lo que constituye la mismidad con el pensar, sino la duplicidad de ambos: la presencia de lo presente.

Lo cierto es que la sentencia de Parménides "*pensar y ser son lo mismo*" se convertirá en el tema fundamental de todo el pensamiento occidental. Heidegger puede definir su historia como una serie de variaciones de ese único tema. La más importante ha sido la de Kant, con su famoso principio de los juicios sintéticos *a priori*: "*las condiciones de la posibilidad de la experiencia son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia*", dice Kant. El "*a la vez*" es la interpretación kantiana, dice Heidegger, del *tò autò*, "*lo mismo*". Hegel, por su parte, nos recuerda Heidegger, dará categoría absoluta al principio de Kant estableciendo en su *Phänomeologie des Geistes* que "*el ser es el pensar*". Tanto la afirmación de Kant como la de Hegel difieren del aforismo de Parménides, dicen algo distinto; sin embargo, se mueven en el "*mismo*" plano.

Lo que significa pensar para los griegos sólo podemos entenderlo a partir del ser del ente; por tanto, escuchando la llamada del *eòn émmenai*, de la presencia de lo presente, de la duplicidad que se nombra con una palabra que es, en expresión de Heidegger, "*el participio de todos los participios*": *eòn*, lo presente presentándose (*Anwesen*). Heidegger está de acuerdo con la experiencia griega básica; lo que "*da que pensar*" es la duplicidad de ente y ser, lo que la palabra *eón* dice propiamente, aunque sólo tácitamente. Pero lo que tal palabra "*da*" en ese "*dar que pensar*" es, más que un dato, un problema. La aspiración de Heidegger es encontrar el lenguaje apropiado para pensar el ser.

No se trata de inventar un nuevo lenguaje o una serie de neologismos, sino de descubrir lo que ya está dicho en el lenguaje ordinario[544]. Sin embargo, ese eco griego no resulta ser suficiente para contestar a la pregunta ¿qué significa pensar? Nada más lejos de las intenciones de Heidegger que dar por solucionada la cuestión con dejar constancia de lo que fue el pensar en los albores de Grecia. Pero se sabe que para Heidegger no hay solución a los problemas filosóficos sin la correspondiente reflexión histórica. El objeto de

[544] WHD., pp.138-149.

esta mirada a los griegos ha sido aguzar nuestra mirada para alcanzar a ver a la cosa misma; pero la visión de lo que es el pensar, cae fuera de sus posibilidades. Heidegger insiste en que, al final, es inevitable el "*salto*" mental a la cosa misma, el súbito despego de las cosas corrientes, el saltar hacia aquello que sigue estando impensado y abandona así el lugar de lo ya pensado en beneficio de otro lugar, es decir, un salto que ha de dar nuestro mirar. El resultado de la mirada histórica fue la comprobación de que en los albores del pensamiento el pensar consistió fundamentalmente en pensar el ser.

Si aquello que hay que pensar y hacia lo que salta el pensar, es de verdad lo impensado de lo ya pensado y con ello está destinado a ser pensado, entonces el salto no es una mera arbitrariedad. Cuando el pensar se ve requerido a saltar y sigue ese requerimiento, viene entonces a insertarse en la tradición, que deja en sus manos lo impensado y lo libera así hacia otro lugar, el lugar propio[545]. Por ello, la localización, esa topología del ser, es menos una acción del sujeto pensante que el hecho de ser puesto en su lugar por medio de la tradición. "Localizar" no significa tanto localizar algo cuanto llevarnos al lugar en que se esencia algo: "*reunión en el acaecimiento propicio*".

Ahora bien, ¿desde cuál perspectiva histórica hemos de dar respuesta o intentar un camino (*weg*) para contestar a la pregunta planteada por Heidegger en el sentido de *¿qué significa pensar*? Aparentemente no existe otra más que la de la situación actual. Para Heidegger, es sabido, nos encontramos todavía, y probablemente esta situación será de larga duración, bajo la concepción de la realidad desde el punto de vista que Nietzsche caracterizó como "*voluntad de dominio*" y que es el punto de vista de la modernidad, de una modernidad, como dice Kolakowsky, "*siempre a prueba*". Para la voluntad de dominio, es decir, para toda la época moderna, pensar es fundamentalmente, un querer y un imperar, es imponerse a la realidad; el pensar moderno es "*no dejar ser a las cosas*". Por ello Heidegger ve el auténtico pensar como "*dejar ser*",

---

[545] DSG, p. 83.

"*esperar al ser*", "*escuchar al ser*", "*pensar en*" el ser, es decir, "*recordar*" y a la vez "*agradecer*" al ser[546].

En un diálogo que Heidegger escribió en el año de 1944-1945, el pensar es caracterizado como "*Serenidad*" (*Gelassenheit*) en el sentido literal de "*dejar-que-las-cosas-sean*". En el curso de la conversación los tres dialogantes llegan a ponerse de acuerdo en que pensar es serenidad o abandono en aquel ámbito de la realidad donde todo descansa (*Gegend*). El pensar se evade así de la voluntad de dominio, ya no es un querer ni se funda en él, aunque en un sentido más radical podría afirmarse que es el supremo querer.

[546] En su comentario al poema de Hölderlin *Andenken* el pensador de la Selva Negra había relacionado el poetizar con el recordar. Para Heidegger el poetizar consistía en un fundar y sobre el fundamento que sentaba la palabra poética habrían de habitar los hijos de la tierra. Ese habitar no era otra cosa más que un permanecer que es fundado por el poetizar en cuanto recuerdo, y gracias a que hay un recordar originario, un recordar prístino, el habitar humano, para el pensador de Messkirch, puede ser un permanecer. Pero Heidegger, siguiendo a Hölderlin, no concibe el recuerdo meramente como una mirada al pasado, pero tampoco como una prospección al futuro. El recordar originario lleva el pasado y el futuro a su lugar de origen, pues retrotrae el pasado a su origen y predice el futuro desde el mismo origen.Todo el sentido del "recuerdo" (*Andenken*) está encerrado en las imágenes poéticas sobre las que está construido el poema *Andenken*. El tema del poema es el de los amigos emigrantes que zarpan con viento nordeste favorable rumbo a los países de oriente. Hölderlin evoca los ríos patrios que desembocan en el mar extraño que es ruta para tierras extrañas. Allí hace saludar a sus amigos por el nordeste que lleva efluvios de las tierras y de los ríos de la patria y espera que esa peregrinación por lo extraño les traiga la nostalgia del origen y puedan retornar a éste para posesionarse de él como lo más propio.

II. 3 Pensar: Serenidad

La obra maestra del razonamiento es decubrir el punto en el que hay que dejar de razonar.

J. de Maistre

El secreto poder de la Etimología ilumina la palabra con otra luz y le da un significado más amplio.

M. Kundera

El ámbito del pensar no se debe concebir como algo que nos sale al encuentro, que nos acoge ajustándose y amoldándose a nosotros, es decir, como el "*horizonte*"; sería definirlo a partir de nosotros mismos, de la subjetividad. El originario ámbito es lo abierto, y somos nosotros los que tenenos que adaptarnos a él, porque estamos ya insertos en él. Heidegger lo designa con la antigua forma de *Gegend*: *Gegnet*, que significaba aproximadamente "*el ámbito libre*" (*die freie Weite*). Tal "*apertura original*" es lo que reúne cosa con cosa y lleva la realidad toda a esa permanencia que es el "*reposar en sí*".

La acción (*Gegnen*) del ámbito originario consiste en reunir, ocultar, guardar, en el "*abierto reposar*", en la "*permanencia*". Así resulta que, cuando pensamos, más que salirnos al encuentro con la realidad, ésta se retrae y retira. Las cosas que aparecen en el ámbito originario no pueden poseer el carácter de *objetos* (lo que está en frente). No sólo no están en frente, sino que no están en absoluto: yacen, es decir, *reposan*. Su reposar es un retirarse al

ámbito originario; la retirada o retroceso es un movimiento, pero es a la vez reposo. No hay en ello ninguna contradicción; el auténtico reposo es el origen, el hogar dice Heidegger, y esencia de todo movimiento.

¿Puede representarse esta extraña manera de pensar? Nada de lo dicho puede representarse, si por representar se entiende objetivar, tomar algo como un objeto que está en frente de nosotros dentro de un horizonte; ni puede ser descrito porque también implicaría la objetivación del pensar. Pero puede ser nombrado y, al ser nombrado, pensado. Así, pensar es esperar, aguardar; pero no es un esperar en el sentido de "*contar con*", que supone representación y objeto representado. Esperar es siempre esperar algo, pero apenas representamos y objetivamos ese algo, ya no estamos esperando. Al esperar, dejamos abierto aquello que esperamos, porque esperar es introducirse en lo abierto, que es el ámbito de lo lejano, y permanecer allí con su misma permanencia, sin olvidar que permanecer es retroceder. Esperar es esperar en lo abierto, porque lo abierto es el ámbito en el que ingresamos cuando pensamos, Por tanto pensar es acercarse a lo lejano.

Dicho de otra manera, pensar es entregarse a la serenidad. El camino hacia el pensar es la serenidad misma y esta coincide con el reposo; el movimiento procede del reposo y se integra en el reposo. La serenidad, por tanto, sería no sólo el camino, sino también el movimiento, camino y movimiento que conducen al ámbito original (*Gegnet*), donde la serenidad es lo que es. Heidegger ha hallado este nombre para el pensar: serenidad (*Gelassenheit*), serenidad en el sentido de dejar ser y dejarse en el ser. Los nombres no son simples rótulos que las cosas llevan consigo, pero tampoco hay que imaginar que las cosas carezcan de nombre y sólo por modo de apéndice y por puras invenciones les ponemos uno. Si muchas cosas resultan indecibles es porque no acertamos a encontrarles el nombre que poseen. Así *Gelassenheit* no nombra algo innominado, sino algo que ya tenía un nombre: el esperar (*warten*).

Pero, ¿qué significa esperar? Es la "*la relación*" al ámbito original que se introduce en éste y así lo mantiene como tal ámbito. La relación sólo es

verdadera relación cuando es mantenida en su propia esencia por aqeullo mismo a que se relaciona. La relación al ámbito original es el esperar y éste es un ingresar en lo abierto del ámbito original. ¿Estamos dentro o fuera del ámbito original? Estamos siempre fuera y siempre dentro. Cuando nos representamos la realidad trascendentalmente, nos mantenemos en el horizonte de la trascendencia. Ahora bien, el horizonte es el lado del ámbito original vuelto a nuestra representación. Cuando lo representamos como horizonte, el ámbito original se nos muestra como aquello que nos envuelve en cuanto que se ajusta a nosotros. Pero, al representarlo como horizonte, el ámbito original como tal se nos escapa. Al remontarnos en nuestro representar trascendental al horizonte, ya estamos en el ámbito original y, en este sentido, estamos dentro, pero no entramos en él como tal ámbito y en este sentido quedamos fuera.

Por el contrario, en el esperar sí estamos dentro del ámbito originario como tal, liberados de las relaciones trascendentales al horizonte. El "*estar liberados*" significa que estamos en el momento inicial de la serenidad, ésta descansa en el ámbito original y hacia él se mueve, atraída por él. La espera se funda en que nosotros mismos pertenezcamos a aquello que esperamos. *Gelassenheit* no es sino la espera y el estar esperando, aguardando en el ámbito original. En este sentido, podemos comprender que la esencia del pensar no se determina desde el pensar mismo, esto es, desde la espera, sino desde otra cosa, la "*cosa*" del pensamiento: desde el ámbito originario. Se trata de ingresar en el ámbito originario dentro del cual, a la vez, estamos y no estamos; la espera es el vaivén entre el sí y el no; es el "*entre*". Aquí está la esencia de la serenidad. Pero la serenidad es la esencia del pensar sólo en cuanto es movida por la acción del ámbito originario y así introducida dentro de éste.

El ámbito originario no sólo es el lugar del hombre sino también de las cosas, es lo que mantiene la cosa en la permanencia, es lo que hace a la cosa cosa y hace que permanezca siendo cosa. Las cosas son cosas por la acción del ámbito originario, pero ¿cómo concebir la relación del ámbito originario a la cosa en cuanto que la hace permanecer como cosa? Heidegger contesta: el

ámbito originario "*condiciona*" la cosa como cosa, por eso la denomina *Bedingnis*: condicionamiento que hace a la cosa ser tal.

Este condicionar no es un hacer ni realizar ni efectuar; tampoco es un posibilitador en el sentido trascendental (condiciones de posibilidad), ni, por supuesto, condicionar en el sentido usual, sino "*cosear*" (*be-dingen*). Heidegger subraya que la serenidad o abandono en el ámbito originario en el que sospecha se oculta la esencia del pensar, implica una renuncia al querer como móvil del pensar. La voluntad quiere obrar, realizar, quiere, como su propio elemento, la realidad, lo realizado, pero la acción del ámbito originario no es un obrar o efectuar. La permanecia en su origen, en el abandono al ámbito originario, es la verdadera nobleza del hombre.

Este linaje de nobleza sería una suerte de querer que consistiría en la renuncia al querer, en el reposar-en-sí-propio del que se abandona a aquello que no es ya voluntad. Si el pensar es esperar, es porque es esperar esa nobleza y si es agrdecer es porque es agradecer esa misma "nobleza". Heidegger en este punto no tiene incoveniente en definir la esencia del pensar diciendo que consiste en la nobleza (*Edelmut*) y, por ello, en la gratitud. *¿Qué rara especie de gratitud puede ser ésta*? Es un agrdecer que no agradece por algo, sino sin por qué o, quizá, porque necesita agradecer. Caracerizando de esta manera la esencia del pensar, Heidegger cree haberse aproximado en cierta medida a la esencia del ámbito originario, aun quedando éste siempre lejano. Queda lejano porque su quedar es un retroceder. Por lo menos piensa Heidegger haber *nombrado* la esencia de la espera y de la serenidad.

La esencia del pensar, la espera, es lo contrario a la investigación, a empresa, a ataque a la naturaleza, es quizá algo así como aquella palabra que Heráclito utilizó en el fragmento B122: *ankhibasíe* y que suele traducirse como "*acercarse a*" y que Heidegger traduce corno "*confiarse a la cercanía*". Así, la palabra *ankhibasíe* sería "*el nombre y tal vez el más bello nombre para aquello que hemos encontrado*" y que, sin embargo sigue siendo lo siempre buscado:

el pensar[547]. En este diálogo, Heidegger ha dejado sentado que *pensar es abandonarse y no-querer* y, no obstante, en cierto modo, *es la más pura acción y el supremo querer*. Pero, ¿qué es lo que podemos esperar del pensar?

Se ha concebido tradicionalmnte el pensamiento como una actividad del espíritu al servicio de la *praxis*; esta es la idea que rige desde Platón y Aristóteles. El pensar, aunque está al servicio de la *praxis*, no es *praxis*, frente a ella y a la *póiesis*, pensar es *theoría*, tal y como la concibieron los primeros pensadores en el atisbo de la filosofía. De ese modo se intenta salvar la independencia del pensar frente a la práctica, pero todo ocurre dentro de la interpretación técnica del pensar. La lógica, al lanzar definitivamente el pensamiento occidental por esa vía, lo somete a un módulo inadecuado, fuera de su elemento; son las reglas de la lógica las que deciden qué es pensar y cuáles son sus condiciones. Es, explica Heidegger, como si pretendiéramos juzgar lo que es un pez por su capacidad de vivir fuera del agua; hace tiempo que el pensamiento vive "*en seco*", fuera de su elemento.

El intento de Heidegger no es otro que volver el pensar a su elemento; y se da la paradoja de que interpreta su empresa como irracionalismo[548]. Pensar es pensamiento *del* ser, entendiendo el *de* como genitivo posesivo y objetivo: *el pensar pertenece al ser y perteneciendo al ser, escucha al ser*. En rigor, el pensar no es teórico ni práctico, es previo a esta diferenciación; el pensar no hace otra cosa que pensar el ser en cuanto pertenece a él y lo escucha y, por lo mismo, lo recuerda. Pertenece al ser, el estar "*arrojado*" por él y a verificar su verdad en tanto es reclamado por él. De ahí que no pueda hablarse propiamente de efectos y resultados del pensamiento, de una proyección a la práctica; el pensar cumple su misión "*siendo*". El pensar construye la "*casa del ser*" y así dispone al hombre a habitar en la verdad del ser, según el destino de cada época; "*habitar*" es la esencia de lo que en *Sein und Zeit* se designa con la expresión *ser-en-el-mundo*. "*Esa referencia al ser-en como 'habitar' no es un juego etimológico... Hablar de 'casa del ser' no es una traslación de la*

[547] G., pp. 31-73.

idea 'casa' al ser, sino que, más bien, a partir de la esencia del ser rectamente concebida, podremos agún día pensar lo que es 'casa' y 'habitar'"[549].

Pero hay que dejar en claro que el pensamiento no crea al ser, ni siquiera crea la casa del ser, el lenguaje. El pensar en el que Heidegger se mueve no es ontológico ni ético, sino algo previo. Tampoco puede derivarse directamente de él una ética; pero Heidegger admite que tiene algo que ver con el obrar humano y, en este sentido, con la ética: la ley y la norma suprema del hombre es el ser mismo. Originariamente, ley -*nomos*, de *némein*, indicar- era para los griegos la indicación procedente del destino del ser. La ley debe obligar sólo en cuanto liga al ser, en cuanto conecta al hombre con el ser, de no ser así, la ley degenera en hechura humana, en producto de la razón, de ahí que más importante que las reglas de acción es encontrar la estancia del hombre en la verdad del ser. "*El ser es la custodia que protege al hombre en su esencia ex-sistente hacia su verdad, de tal manera que ésta instale la existencia dentro del lenguaje*"[550]. El lenguaje es, a la vez, la *casa del ser* y la *morada del ser humano.*

El pensar está por encima de lo teórico y contemplativo, ya que su ocupación y preocupación, su ámbito, es la luz misma (*Lichtung*, el ser) en que se ha de mover toda teoría. El pensar está por encima de toda práctica porque pensar es un actuar que lleva el ser al lenguaje y, por cuanto el lenguaje es la morada del *Dasein*, trae al ser a la morada humana; pero éste es un actuar que sobrepasa a toda práctica, no por la magnitud de sus logros, sino porque precisamente no tiene ningún resultado ni éxito. Lo que hace el pensar es llevar al lenguaje, por medio del "*decir*", la palabra no "*pronunciada*", que permanece tácita, del ser. El "*decir*" propio del pensar trae a la luz del ser al lenguaje, al habla cotidiana; entonces *ex-siste* el hombre, entonces piensa, *habita la casa del ser.* Pero todo esto acontece como si por el decir pensante nada sucediera[551].

---

[548] *ÜH.*, pp. 5 y sigs.
[549] Idem.
[550] *Ibidem*, p. 15.

II. 4 El pensar como recordación y gratitud

Nosotros queremos tanto ese fuego
que nos quema el cerebro, hundirnos
en el fondo del abismo, infierno
cielo, ¿qué importa?

Ch. Baudelaire

No te he dado mi rostro, ni lugar alguno que sea propiamente tuyo, ni tampoco ningún don que te sea particular, ¡oh Adán!, con el fin de que tu rostro, tu lugar y tus dones seas tú quien los desees, los conquiste y de ese modo los poseas por tí mismo. La naturaleza encierra a otras especies dentro de unas leyes por mí establecidas. Pero tú, a quien nada limita, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos yo te he entregado, te defines a tí mismo. Te coloqué en medio del mundo para que pudieras contemplar mejor lo que el mundo contiene. No te he hecho ni celeste, ni terrestre, ni mortal, ni inmortal, a fin de que tú mismolibremente, a la manera de un buen pintor o de un hábil escultor, remates tu propia forma.

Pico de la Mirándola

Pensar es y ha sido para el pensador de Todtnauberg, pensamiento del ser, es decir, el pensar pertenece al ser y perteneciendo al ser, escucha al ser. En rigor, el pensar para Heidegger, no hace otra cosa que pensar en el ser en cuanto pertenece a él y lo escucha y, por lo mismo, lo recuerda. Pensar, entonces, es recordar y agradecer. Heidegger cree encontrar el común y auténtico significado del pensar en el antiguo *Gedanc*, que no expresaba

---

[551] Ibidem., pp. 42-45.

simplemente "*pensamiento*" sino el recuerdo que lo recoge todo en sí y se recoge a sí mismo: "*¿Qué se denomina con las palabras 'pensar', 'lo pensado', 'pensamiento'? ¿Hacia qué ámbito de lo hablado están señalando? ¿Lo pensado: dónde está y dónde queda? Necesita del recuerdo. A lo pensado y su pensameinto, al 'Gedanc', pertenece la gratitud (Dank). Pero acaso estas asonancias de la palabra 'pensar' con recuerdo y gratitud sean tan sólo construidas extrínsecas y artificialmente a fuerza de cavilaciones. Con esto no se hace evidente en modo alguno qué cosa se denomina con la palabra 'pensar'*"[552].

El "*rey secreto del pensamiento*"[553], como lo llamara algún día Hannah Arendt nunca pretendió que la etimología fuera "*el*" método de la filosofía, pero está persuadido de que tiene una función en apariencia humilde, y no obstante, en realidad insustituible: insinuar, poner en la pista. Heidegger hace un juego de etimologías con *Denken* (pensar), *An-denken, Gedächtnis* (recuerdo) y *Dank* (gratitud). De ahí que para nuestro pensador, el pensar sea recordar y agradecer porque el *Gedanc*, al parecer, tendría su equivalente en el término *Muot* que significaba alma o corazón, en un sentido mucho más radical que el *coeur* pascaliano.

Del significado originario del pensar como *Gedanc*, esto es, como el "*recuerdo recogido que todo lo recoge*", recuerdo y gratitud, al que posee actualmente, esto es, conocer en cuanto representación lógica, ha existido un proceso de estrechamiento tal, que apenas cabe mayor. Heidegger nos habla de una atrofia del término y éste constituye un ejemplo de cómo las definiciones conceptuales de las palabras, aunque sean imprescindinbles en el plano técnico lingüístico, nunca han favorecido al florecimiento del lenguaje, antes bien, le estorban.

En el *Gedanc* tiene su sede el recuerdo y la gratitud. Recuerdo que, para Heidegger no es el acto de una facultad de rememoración. "*La palabra nombra*

---

[552] QP., pp.134-135.

el alma en su totalidad, en el sentido del constante y entrañable recogimiento en torno a aquello que se atribuye esencialmente a todo acto meditativo. El recuerdo dice primigeniamente tanto como recogimiento: el incesante y recogido permanecer en... y esto no sólo en algo pasado, sino de igual manera en lo presente y lo por venir. Lo pasado, lo presente y lo por venir aparecen en la unidad de un a-sistir propio de cada uno"[554]. El recuerdo engloba los tres éxtasis del tiempo en la unidad de la presencia.

Sin embargo, el vocablo *Gedanc* no deja traslucir suficientemente la esencia del recuerdo; Heidegger se sirve de él como una sugerencia hacia la esencia. Recordar es retener: *memoria tenere*, decían los latinos. *Gedanc*, en cuanto recuerdo, es también gratitud (*Dank*). "*En la gratitud el alma recuerda lo que tiene y es. Recordando así, y por lo tanto en calidad de recuerdo, el alama se piensa a sí misma como propiedad de Aquello a que pertenece. Se piensa como sujeto a Aquello, no sólo en el sentido de sumisión, sino sujeta en virtud del recogimiento que escucha. La gratitud primigenia es el deberse a otro*"[555].

El pensar se entrega no sólo con la docilidad del siervo, sino también del que escucha. Gratitud es la respuesta al don recibido. El supremo don es aquello que somos, la dote que somos. En virtud de la dote que nos ha sido dada, pensamos; la manera más adecuada de pagar la dote es ponernos a pensar; la suma gratitud es el pensar, así como la irreflexión es la más profunda ingratitud. La gratitud no consiste en que nosotros nos presentemos con un don para saldar cuentas, pagando un don con otro don, en plan de contrato mercantil; la pura gratitud consiste simplemente en pensar aquello que propia y exclusivamente hay que pensar.

Como el manantial sólo lo es cuando el río es reconducido a su fuente, el origen sólo es origen desde el correr de lo histórico; como el mar, lo incierto y el futuro en la navegación, se alimenta de los ríos patrios, el futuro sólo puede

---

[553] Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Ed. Tusquets, Barcelona, España, 1996. Este libro resulta ser un extraordinario testimonio de la visión de una "discípula" del filósofo de Todtnauberg, y de un itinerario espiritual.

[554] QP., p. 136.

[555] *Ibidem.*, p. 137.

encontrar un sentido y orientación en contacto con el origen. permanecer en el destino es el correr de los ríos, es buscar el futuro desde el origen, "*reoriginando*" el origen. Ese permanecer en contacto con el origen mientras se avanza es lo que prepara y mantiene el "*lugar histórico*" de un pueblo. La poesía es lo que lleva al origen y pone en contacto con él. Poetizar es "*seguir a la esencia hasta el origen*".

En 1951 Heidegger habría de volver sobre el poetizar como *recordar*, pero ahí se preguntaría por el significado del pensar y desde el principio tropezaba con el recordar como aquello que es, si no el pensar mismo, lo más próximo a él. Con el término "*recuerdo*" o "*memoria*", Heidegger aludía a lo que los griegos llamaron *Mnemósyne* y que representaron como hija del cielo y de la tierra, desposada con Zeus y madre de las musas. La poesía -lo mismo que el juego, la música y la danza-, es hija de la memoria. La *Gedachtnis* (memoria) es un pensar en algo (*An-denken*) pero no en cualquier algo porque la *Gedachtnis* es convocación del pensar hacia lo originario; recogimiento del pensar en lo esencial: "*El recuerdo de lo que ha de pensarse es la fuente originaria de la poesía*", porque la poesía es "*el arroyo que a veces retrocede hasta el manantial, el pensar como recuerdo*".

Pero todo queda en la oscuridad mientras no se aclare el sentido de eso que "*ha de pensarse*", del pensar mismo y del recordar. Heidegger es el primero en advertirlo. Hoy estamos demasiado alejados de todo eso y, en definitiva, del Ser, al cual, como señalara en *Aus der Erfahrüng des Denkens*: "*hemos llegado demasiado pronto*".

Ahora bien, si para Heidegger el poetizar es un radical fundar ¿qué es lo que fundan los poetas? El Ser, por tanto, el mundo, las cosas, Dios... El fundar significa "*abrir*" el Ser, "*hacer aparecer*" el mundo, "*decir*" la esencia de las cosas, "*nombrar*" a Dios. Así, Ser, mundo, cosas, Dios forman la constelación en que se desenvuelve la existencia humana. La auténtica vida humana, para Heidegger, requiere del poeta, es él quien con su decir mantiene el ser del mundo como mundo, como *casa del ser* capaz de muerte como muerte. Pero también el pensar que, aún el más riguroso y "prosaico", es poético, aunque no

precisamente "*arte poética*". Toda auténtica filosofía, lo que Heidegger llama "*gran filosofía*", es a la vez pensante y poética.

En 1943, al final del epílogo a *Was ist Metaphysik?* Heidegger, sin embargo, ya había tocado el tema del pensar y el poetizar. Ahí había insistido en la necesidad del diálogo entre pensadores y poetas, señalando al mismo tiempo aquello que los separa. Unos y otros, poetas y pensadores han elegido por morada las más alejadas cumbres, deben de vivir en vecindad, aunque distanciados: ellos "*habitan vecinos en cumbres distantes*". El nombrar del poeta y el decir del pensador tienen, para Heidegger, el mismo origen, uno y otro coinciden en una tenue y a la vez clara diferencia. Son dos paralelas, la una junto la otra, que a su manera se encuentran entre sí.

La poesía y el pensar no están disociados, las paralelas se cortan en el infinito. Lo que "corta" y hace encontrarse el pensar y el poetizar es la cercanía misma. Pero no es que se encuentren y a consecuencia de ello surja la cercanía mutua; es. al contrario, la cercanía misma la que los hace encontrarse. La cercanía es el "*acontecer*", el "*acaecer*" (*Ereignis)* desde el cual pensamiento y poesía logran su esencia más propia.

Y no obstante, la oposición esencial entre el pensar y el poetizar consiste en aquello que ya apúntábamos lineas arriba: que el pensador "*dice el ser*", mientras que el poeta "*nombra lo sagrado*". Para Heidegger, "*el pensamiento obediente a la voz del Ser busca para éste la palabra. A partir de esta palabra la verdad del Ser adviene al lenguaje*". La lengua histórica de los hombres sólo lleva a cabo su tarea cuando recibe como en herencia la "garantía" silenciosa de las fuentes ocultas del pensamiento; pero el pensamiento, para responder a su destino, debe hacerse pensamiento del Ser y velar sobre el decir, el cual es como *la Leyenda del Ser.* De aquí su primera misión: la vigilancia y el cuidado del hablar. En esta solícita vigilancia del pensamiento sobre el lenguaje y el decir de las voces originales se encuentran el pensador y el poeta.

Para el pensador de *Sein und Zeit* el pensar -que es *denken* y a su vez es *danken,* dar gracias- y el poetizar proceden, cada cual a su modo, de un "pensar" más radical. Este pensar radical no puede ser un "*puro pensar*", por

sí y para sí, sino que requiere del poetizar y de ese peculiar "*agradecer*" que implica todo verdadero pensar. Pensar y poetizar pertenecen a un "*pensar*" más radical; pensar y poetizar en sentido estricto proceden de un mismo fondo que puede llamarse el originario poetizar o el originario pensar.

En 1947 escribió Heidegger unas páginas que llevaron el título *Aus der Erfahrung des Denkens,* las cuales constituyen un singular escrito dentro de la producción del pensador de la Selva Negra; estas páginas son una combinación de prosa y poesía que se inicia y concluye con unos versos:

El camino y la balanza,
la senda y la leyenda
se encuentran a sí en un andar.

para cerrar con los siguientes versos:

Los bosques reposan
Los arroyos se precipitan
Los peñascos perduran
La lluvia fluye.

Los campos aguardan
Los manantiales brotan
Los vientos habitan
La gracia medita.

El resto es un alternar de descripciones poéticas de la naturaleza con sus correspondientes glosas filosóficas. Heidegger aquí confirma con ejemplos sus ideas sobre el parentesco que guardan la poesía y el pensamiento.

En ellos, el pensador de *Das Ding* nos habla del poetizar pensante, de la poesía que piensa que es como "*topología*" del Ser, es decir, como indicador del "*lugar*" donde radica la esencia del Ser. Tanto la poesía como el pensamiento están consagrados al servicio del lenguaje, al cual se entregan y consumen. He aquí como se aproximan el pensador y el poeta. La filosofía misma se nos ha aparecido como un modo privilegiado del decir, y el arte poético como algo completamente distinto a una "*imaginación vagabunda*" que inventa al azar lo

que le place. Pero, ¿no es esto hacer del pensamiento una "*obra de poetas*", poesía que no se limita a ser un simple modo de decir más noble y sublime que el hablar cotidiano el cual es ya un "*poema olvidado*", sino un decir "*cuyo verbo, como ningún otro, puede hacer buscar su correspondencia en el pensamiento*"?

Como quiera que sea, señala Heidegger, "*El carácter poético del pensar está todavía oculto*". Allí "*donde se muestra, se asemeja por mucho tiempo a la utopía de un entendimiento semipoético*" [556]

Estas palabras expresan la impresión que produce a muchos el estilo de Heidegger, especialmente en ciertos aforismos*: "Pero el poetizar pensante es, en verdad, la topología del Ser*" (*des Seyns*). La Topología dice al ser el lugar de su esencia o de su despliegue. Heidegger glosa así su apunte poético: *"Cuando la luz vespertina, penetrando en algún punto del bosque, cubre de oro los troncos...".* Porque*: "Cantar y pensar son los troncos vecinos del poetizar*", "*Proceden del Ser y penetran en la verdad del poetizar*", su mutua relación recuerda aquello que Hölderlin canta de los árboles del bosque:

> "*Y permanecen desconocidos entre sí,*
> *mientras están erguidos, los troncos vecinos".*

La gratitud como tal pertenece a la esfera esencial del pensar y pensar es propiamente pensar aquello que en sí y por sí requiere ser pensado. ¿Qué es aquello que debe ser pensado? Heidegger lo designa con un superlativo: *das Bedenklichsten*, lo gravísimo, lo más serio, lo difícil y peligroso. Lo que da que pensar y hay que pensar no es sino el ser o, más exactamente, la duplicidad del ser y el ente, la diferencia que es el ser con respecto al ente. Recuerdo es recogimiento en aquello que ha de ser pensado; recordar, al ser un "*estar recogido*", es también un amparar y un guardar lo que está oculto: "*lo más serio*". El recuerdo guarda aquello que hay que pensar; el hombre no es el que crea la guardia o custodia del ser, sino que sólo la "*habita*". Guardar es

[556] Heidegger, M., *Aus der Enfärung des Denkes*, trad. cit. Todas las citas que se refieren a este artículo, se remiten a la versión en prensa citada.

preservar, pero, ¿de qué preserva el recuerdo? Del *olvido*; pero esto no significaque el recuerdo no pueda dejar que algo caiga en el olvido; tanto es así, que nos encontramos con la paradoja de que lo más serio, lo que ha de pensarse y da que pensar, ha sido desde un principio relgado al olvido.

En efecto, Heidegger suele repetir que la historia del pensamiento occidental se inicia con el olvido de lo más serio y todavía estamos dentro de ese olvido. ¿Cómo podemos, entonces, tener noticia de lo más serio? Lo que pasa es que todavía no conocemos la esencia del pasado y del olvido; el olvido no es simplemente una carencia, una omisión, es algo positivo. Tampoco es lo mismo el "*comienzo*" (*Beginn*) del pensamiento occidental que el "*principio*" (*Anfang*); el comienzo ha sido la ocultación inevitable: el principio se oculta y se olvida en el comienzo[557].

Pensar consiste más en preguntar que en responder. Y, sin embargo, el rasgo más esencial del pensar no lo encuentra Heidegger en lo que tiene de actitud interrogadora, sino en la capacidad de escuchar y oír. Pero desde siempre, en nuestra tradición occidental, la característica del pensar ha sido el preguntar y esto no por azar, como apostilla Heidegger. Pensar es, ante todo, pensar la esencia; pero el hecho de que algo sea y lo que es, lo esencial de la esencia, se ha concebido siempre como "*fundamento*"; se ha considerado como el pensar más radical aquel que busca los últimos fundamentos; ahora bien, buscar el fundamento es, en el fondo, preguntar. Heidegger sostiene, por el contrario, que pensar es primariamente escuchar la palabra que nos dirige aquello que hay que pensar y que por ello el preguntar debe estar supeditado a ese previo escuchar[558].

Heidegger en su conferencia *Zeit und Sein*, a propósito de lo que había apuntado en *Was heisst Denken?*, ya nos decía que "*Pensar precisamente el ser, requiere que se prescinda del ser, dado que, como en toda metafísica, él es interpretado y ponderado en su fondo sólo a partir del ente y como su fundamento. Pensar precisamente el ser requiere que se deje de lado al ser*

---

[557] WHD., p. 98.

como fundamento del ente en favor del dar que actua escondido en el revelar, a favor del 'Es gibt' *(existe, se da, hay)"*[559].

¿Qué es pues a lo que Heidegger nos invita en su camino al pensar? Por lo pronto hay que señalar que el pensardel que nos está hablando Heidegger y que, como hemos visto líneas arriba, no tiene en miras ya al pensar de la metafísica, esto es, al pensar calculador y al pensar del fundamento. Pero, ¿quiere esto decir, como insinúa Heidegger, que hemos de pensar "*fuera del fundamento*", es decir, que hemos de pensar en un pensar que piense, como nos dice en *Was heisst Denken*?, en lo "*grave*", que es lo que da que pensar? Y, dando un paso más allá, ¿tenemos que pensar en lo "*gravísimo*", es decir, en "*aquello que todavía no pensamos*"[560], eso que por haberlo sido siempre y en primer lugar, lo que continúa siendo lo que ha de ser pensado?

Para Heidegger, lo grave, lo que da que pensar, "*no es en modo alguno prefijado por nosotros, ni solamente establecido o pre-sentido. Según la afirmación en cuestión, lo que de si por más da que pensar, lo gravísimo, es esto: que todavía no pensamos (...) el que todavía no pensamos es debido a que eso mismo que ha de ser pensado, por su parte, le está volviendo las espaldas al hombre y se las volvió ya hace tiempo*"[561]. Lo que ha de pensarse le vuelve las espaldas al hombre, se le sustrae, pero, ¿cómo podemos saber lo más mínimo y ni aun nombrar aquello que se nos sustrae desde siempre? Heidegger señala que lo que se sustrae puede tocar al hombre más esencialmente y absorberle más que todo lo presente que le toca y se refiere a él. Al entrar en la esfera de dominio de la sustracción puede decirse que estamos ya en camino hacia lo que nos atrae sustrayéndose.

Pero, más aún, cuando hemos llegado a esa conclusión ¿qué es lo que pensamos y en qué forma hemos de pensar aquello que pensamos y que, al mismo tiempo, se nos sustrae? ¿No es en aquella forma que señalara

---

[558] *UzS.*, p179.
[559] Heidegger, M., *On Time and Being*, ed. cit., pp. 5-6. Cf. La versión alemana de *Zeit und Sein*, de 1962
[560] QP., p.10.
[561] QP. 12.

Heidegger en la que tenemos que pensar y que no es otra que la del escuchar? Para escuchar hace falta un temple y según la diversidad del temple lo escuchado variará de tono y de timbre.

Heidegger nos recuerda en su conferencia de 1955 *Was ist das die-Philosophie?* que la disposición del pensamiento moderno es la confianza en la razón[562]; confianza en la certeza absoluta del conocimiento, certeza siempre asequible y disponible, es el *páthos* y el *arché* de la filosofía moderna. Pero el final de la filosofía moderna ¿se rige por otro temple? ¿Bajo qué temple vive el pensamiento de hoy? Heidegger no haya respuesta unívoca, porque para él el nuevo temple está gestándose, mientras que para nosotros permanece todavía en el trasfondo.

En un primer plano se advierte que existen muchos temples de pensamiento, lo cual es un indicio de que el pensamiento no ha encontrado todavía su nuevo camino. En el campo del pensar destacan hoy día dos actitudes extremas: de una parte la duda y la desesperación y, de otra, la ciega adhesión a principios no sometidos a ningún escrutinio. Temor y angustia junto a despreocupación y confianza.

Heidegger concede tanta importancia al temple que considera requisitro esencial su averiguación para saber lo que es la filosofía misma o ese nuevo pensar que está fuera del ámbito de la metafísica: Es necesario que "*podamos preguntarnos si Heidegger no es el teórico de un 'pensamiento' sin fundamento*"[563]. Tenemos que reconocer que el pensamiento heideggeriano, con respecto a la posibilidad de una superación de la metafísica, presenta una peculiar complejidad, en la cual se oculta quizá también la señal para discutir de modo más productivo para el pensamiento la hipótesis ahora descrita.

Esta complejidad se anuncia, por ejemplo, en el texto sobre la *Überwindung der Metaphysik*, donde la proximidad de los términos *Überwindung* y

---

[562] Heidegger, M., *Was ist das die-Philosophie?*Pfullingen, 3. Aufl., 1963, pp. 38-46.

[563] Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia, Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Ed. Peninsula, Barcelona, 1986, p. 109.

Verwindung[564] alude al hecho de que la metafísica, en realidad no se puede superar; no sólo en el sentido de que no es algo que se pueda dejar de lado como una opinión, sino también fundamentalmente, porque "*la metafísica, superada, no desaparece. Ella regresa bajo otra forma y mantiene su dominio como permanente distinción del ser respecto de lo que es*"[565].

Desde este punto de vista, se nos ofrece la tesis de que el pensamiento de Heidegger sería un llamado al hombre occidental para que asuma finalmente el dominio incontrovertible de la tierra, moviéndose sin nostalgia en el olvido del ser, y esto podría parecer justificable de dos modos principales: primero, en el sentido de que una eventual superación de la metafísica puede pasar sólo a través de una larga *Verwindung* de ésta, es decir, sólo puede verificarse como último punto de llegada de un proceso que viva la metafísica hasta el fondo, aceptando totalmente el destino técnico del hombre moderno; por otro lado, en el sentido de que más radicalmente, el nexo de estos dos términos sea asumido como expresión del hecho de que *la metafísica no se puede superar jamás*, ni en ésta ni en otra eventual época del ser. Estos elementos parecen sostener la tesis según la cual el único deber del pensamiento de hoy es adecuarse al destino del dominio desplegado por la técnica, porque sólo de este modo se corresponde con la *Schickung*, el envío, del ser.

Esta *Schickung* parece inseparable, en Heidegger, del retraerse del ser mismo en el momento en que *Es gibt*, *Es gibt sein*, "hay" o "*se da*" el ser, en el momento en que éste (*se*) da, dejando aparecer a los entes: en el "*Es gibt*", el ser "*se sustrae en favor del don (*Gabe*) que se da, don que después es pensado exclusivamente como ser en referencia al ente y remitido a un*

---

[564] Resulta por demás interesante que en la relación de estos dos conceptos se pueda dar la comprensión de esta literal imposibilidad de la *Überwindung*, en la medida en que el término *Verwindung* que utiliza Heidegger vendría a significar algo así como reunión del ser, reunión que sólo puede darse en la medida en que a través de las formas en que el ser se hace patente, se manifiesta, se nos da y se retrae tras su don, el ser va mostrándose epocalmente, nunca del todo; su manifestación y su retracción tras la manifestación es lo que le da el carácter epocal.

[565] VA., p. 46.

concepto. Un dar que sólo da su don y que al hacerlo se retrae y sustrae a sí mismo, un dar al que llamamos un Schicken, *un enviar*"[566].

El hecho de que el ser, mientras que "*Es gibt*" también se retraiga y sustraiga, es el carácter epocal del ser y que implica ocultación. Época no es "*una porción temporal del acontecer, sino el rasgo fundamental del enviar, su entretenerse en cada ocasión, cerca de sí, a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser en vista de la fundación del ente*"[567]. Corresponder a la *Gabe* del ser no puede significar un "aferramiento" del mismo ser que da: lo que es percibido es siempre sólo la *Gabe*, el don, jamás el donar y el dar en cuanto tal. Por ello es que Heidegger nos había señalado que la *Ereignis*, como el ser, no "*es*", puesto que no es un ente. Pero, mientras del ser puede decirse que "*hay*", "*se da*" (es gibt), no así del *Ereignis*, ya que todo "*dar*" tiene lugar en virtud del *Ereignis*. Parece que esto nos condenara al mutismo, y así es en cierto modo. Del *Ereignis* sólo puede enunciarse: el *Ereignis ereignet*.

El olvido del ser, característico de la metafísica y que corresponde a este rasgo fundamental de la *Schickung*, no puede entenderse como contrapuesto a un "*recordar el ser*". Sólo este equívoco puede conducir a leer el pensamiento de Heidegger como una teoría negativa que está siempre ligada a la idea de una presencia desplegada, a alcanzar quizás el fin de un argo itinerario en as regiones de la ausencia.

El olvido del ser del que nos habla Heidegger no remite en ningún sentido a una posible condición inicial o final, de relación con el ser como presencia

---

[566] Heidegger, M., *Zur Sache des Denkes*, Tubingen, Niemeyer, 1969., p. 8. Habría que señalar que Heidegger nos remite a un concepto que resulta intraducible y que denomina *Ereignis*, partiendo de la base que es el propio Heidegger el que excluye expresamente de *Er-eignis* el significado da "*acontecimiento*". En este sentido, el *Ereignis* no puede retrotraerse a otra cosa desde la cual pueda explicarse; porque no es *Ergebnis*, resultado, sino más bien *Er-gebnis*, donación, lo que da, lo que confiere y otorga; y otorga, sobre todo, la posibilidad de decir "*es*", "*hay*", "*se da*"; éste sería el originario "*dar*" y tanto da que da incluso el ser: "*hay*" ser, *Es gibt sein*. El ser necesita de esa donación del *Ereignis* para llegar como presencia a su propia mismidad de ser. El *Ereignis* como lugar de ser y tiempo no es una unidad ulterior de dos cosas que primariamente son independientes entre sí, sino el origen y la procedencia misma, un pre-cederse. El *Ereignis*, como un "*dar*", es lo que realiza la unidad del destino (*Schicken*) y del alcanzar; el *Ereignis*, dando ser y dando tiempo, es el que determina ambos modos de dar en su indisolubilidad. Así, ser y tiempo se mantienen y relacionan en el *Ereignis* como las dos cosas (*Sachen*) del pensar. Por eso designa Heidegger al *Ereignis* como el "*objeto*" que atañe al pensar. Cf., UzS., p. 158; *N* II. , pp, 485-490.

desplegada. Sin embargo se trata de reconocer y poner en claro la diferencia que, también en el ámbito del rasgo fundamental del "*envío*" por el cual todo dar del ser comporta su sustraerse y retraerse, subsiste entre un pensamiento "*que únicamente calcula*" y un posible "*pensamiento que medita*"; así, no toda *Schickung*, aunque caracterizada por el retraerse del ser, comporta la inmovilización de la identificación del ser con la presencia de lo que está presente y el consiguiente culminar en el dominio técnico del mundo.

En la obra *Der Satz vom Grund*, Heidegger distingue la "*apelación*" (*Anspruch*) del principio de razón, bajo cuyo dominio se somete totalmente el pensamiento que calcula, del llamado alentador (*Zuspruch*), que habla más allá y a través de esta apelación[568]. A esta posibilidad de un pensamiento meditativo, cordial como le habíamos llamado líneas arriba, distinto del que simplemente calcula se alude en un pasaje de *Zur Sache des Denkes*: "*¿De dónde tomamos el derecho de caracterizar el ser como presencia, como* Anwesen*? La pregunta llega demasiado tarde. Ya que este modo de darse del ser se ha decidido hace ya mucho tiempo, sin nuestro aporte y, más aún, sin nuestro merecimiento. Como consecuencia de él nosotros estamos unidos a la caracterización del ser como presencia. Ésta tiene su irrecusabilidad desde que comienza la revelación del ser como un decible, es decir, como un pensable. Desde el principio del pensamiento occidental, en Grecia, todo decir del 'ser' y del 'es' se mantiene en la memoria (*Andenken*) de la definición del ser como presencia. Esto vale también para la técnica y la industria más moderna, si bien ya sólo en un cierto sentido*"[569].

Lo que convierte en deyecto al pensamiento metafísico no es el hecho de que el ser se le dé como presencia, sino la cristalización de la presencia en la objetividad; y esto en cuanto se recuerda la presencia en su carácter de *Anwesen-lassen*, como acontecimiento del revelarse, como *A-létheia*. La importancia de los primeros pensadores como los analizados reside en el

---

[567] *Ibidem*, p. 9.
[568] *DSG.*, p. 203.
[569] Heidegger. M., *Zur Sache des Denkes*, ed.cit., pp. 6-7.

hecho de que, en su pensar poetizante resuena aún, si bien no temáticamente pensada, la apelación de la presencia como *Anwesenlassen*. Los primeros pensadores han correspondido a una llamada del ser como *Lichtung*, a pesar de no nombrarlo como tal y sin pensarlo temáticamente[570].

Todo esto con las numerosas variaciones que tienen los textos heideggerianos, significa que en los albores del pensamiento occidental la presencia aún se anuncia como *Anwesenlessen*; como ya se ha visto, es con Platón, en el curso de la historia de la metafísica, cuando el ser se inmoviliza quedándose en puro *ser-presente* de lo que está presente, sin prestar ya atención al carácter eventual de la presencia, hasta la reducción total de la presencia a la objetividad, a *Bestand* de la técnica como metafísica cumplida; así, un pensamiento que quiera superar a la metafísica no puede tratar de salir del olvido aferrando al ser como algo presente, puesto que de este modo no haría más que implicarse posteriormente en el vagabundeo metafísico que olvida la diferencia ontológica; pero tampoco puede esforzarse para volver a colocarse en la situación de los albores de la filosofía. Nuestra diferencia consiste en que se ha desplegado, por vía de mientras, toda la historia de la metafísica y ésta es irrecusable.

Por ello, debe existir una forma de pensar el ser que sin hacerlo presente como algo presente, logre realizar ese "*salto*" hacia fuera de la ciencia y de la filosofía de la que habla Heidegger en *Was heisst Denken?* En cuanto al modo de realizar ese salto, Heidegger afirma que lo que debe hacerse es *prescindir del ser como fundamento*, es más, debe dejárselo de lado, en favor de una consideración del *dar, del don* que juega oculto en el revelar del *Es gibt.*

El pensamiento alternativo sería aquel que se somete a la apelación del *Satz vom Grund*, es el que sabe dar ese "*salto*" hacia el *Ab-grund*, la *ausencia de fundamento*; el salto no salta en el vacío, encuentra un *Boden*, un suelo, más aún, el suelo, sobre el cual vivimos y morimos cuando no nos vanagloriamos de ser lo que no somos. *Boden*, en su significado de suelo, de *humus*, remite a

---

[570] *VWG.*, p 105.

la noción de *Anwesenlassen*; al aludir a un fondo del cual algo puede "*nacer*" nombra la presencia en su carácter de proveniencia. Es un término como *alétheia*, que conduce al pensamiento hacia ese modo de remitirse al ser que, sin superar el "*rasgo fundamental*" de la *Schickung*, su epocalidad, no olvida este aspecto suyo, piensa en ella como aquello que se retrae y sustrae en el dar del "*Es gibt*". Este pensamiento es aquel que Heidegger define en términos de *memoria y rememoración.*

III. 1 La experiencia del lenguaje

El cuidado de la palabra debe constituir
la dilegencia fundamental. Ella nos orienta
hacia aquel pensamiento al que damos el
nombre de filosofía.

M. Heidegger

Estoy convencido de que habría que volver, con ese asombro radical al hecho de que el lenguaje es el misterio que define al hombre, de que en éste su identidad y su presencia histórica se hacen explícitas de manera única. Es el lenguaje el que arranca al hombre de los códigos de señales deterministas, de lo inarticulado, de los silencios que habitan la mayor parte del ser.

Si el silencio hubiera de retornar a una civilización destruida, sería un silencio doble, clamoroso y desesperado recuerdo de la palabra. Según la metáfora de los neoplatónicos y de San Juan, en el principio era la palabra, pero si este *Lógos*, este acto y esencia de Dios es, en última instancia, comunicación total, la palabra que crea su propio contenido y la verdad de su ser, ¿qué pasa entonces con el *zoon phonanta*? Él también crea palabras y crea con palabras. ¿Puede haber coexistencia que no esté cargada de tormentos y rebeldías mutuos entre la totalidad del *Lógos* y los fragmentos vivos, creadores de

mundo, de nuestra propia habla? El acto de hablar, que define al hombre, ¿no lo constituye también en rival de Dios?

En el poeta esta ambigüedad está más acentuada todavía. En él siguen resonando las antiguas palabras y las nuevas salen a una luz común, desde la activa oscuridad de la conciencia individual. El poeta procede inquietantemente a semejanza de los dioses. Su canto edifica mundos; sus palabras tienen ese poder que, por encima de todos los demás, los dioses querrían negarle al hombre, el poder de conferir una vida duradera. Como dice Montaigne de Homero:

> *"Et, à la vérité, je m'estonne souvent que luy, qui a produict et mis en credit au monde plusieurs deitez par son auctoiré, n'a gaigné rang de Dieu luy mesme..."*[571]

El poeta es hacedor de nuevos dioses y perpetuador de hombres: así viven Aquiles y Agamenón, así la gran sombra de Ayax arde todavía, porque el poeta ha hecho del habla un dique contra el olvido, y los dientes agudos de la muerte pierden su filo ante sus palabras. Y como nuestras lenguas tienen un tiempo futuro, lo que es de por sí un escándalo estrepitoso, una subversión de la mortalidad, el vidente, el profeta, los hombres en quienes el lenguaje es una vicisitud de vitalidad extrema, son capaces de ver más allá, de hacer de la palabra algo que se prolonga más allá de la muerte. Por dicha presunción pagan un precio muy amargo, los ejemplos son múltiples: Hölderlin, Novalis, Nietzsche, Nerval, Mallarmé, Baudelaire, Rimbaud, todos ellos son, como diría el propio Hölderlin, "*heridos por el fuego de Tántalo*".

Heidegger, desde hace muchos años se ha esforzado por sorprender el "*misterio del lenguaje*", por expresar de múltiples maneras y por intrincados caminos la esencia del hablar humano, deseperado siempre, según confesión propia, por encontrar la palabra justa. *El tema del ser y el lenguaje* aparece en este pensador desde *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Seins*, los

comienzos de su quehacer intelectual, aunque no fuese de ello consciente o lo percibiese tan sólo a través de figuras metafísicas.

Así, por ejemplo, en el problema lógico de la significación, la cuestión del lenguaje se hallaba encubierta por una cierta oscuridad, con una especie de borrosa presencia, del mismo modo que la cuestión del ser se ocultaba en el trasfondo del trabajo sobre las categoría. La doctrina de las categorías es el término corriente que sirve para designar la cuestión del ser del ente; la doctrina de la significación designa la *grammatica specultiva*, es decir, la reflexión metafísica sobre el lenguaje en su relación con el ser.

Heidegger confiesa que entonces estas relaciones no le eran claras, quizá por ello fue su silencio durante más de doce años. La fenomenología de Husserl fue una revelación y la promesa de un camino para el esclarecimiento del tema. Así, desde un principio, se anunciaba confusamente la trayectoria de un pensamiento original. En todo caso, fueron varios los caminos que, lenta pero ineluctablemente, condujeron a Heidegger hasta los aledaños de la región en donde debía tener lugar la verdadera meditación en torno al lenguaje.

Uno de los aspectos posiblemente sorprendentes de la trayectoria heideggeriana lo constituye el extraño movimiento en espiral que en ella se adivina. En este movimiento, el círculo de la meditación del lenguaje irá lentamente concentrándose sin perder de vista el único tema de su meditar: el ser. Así, en la primera etapa del camino heideggeriano, el lenguaje, como hemos resaltado, no constituyó un problema, de hecho tanto en los primeros escritos como en los pasajes de *Sein und Zeit*, el lenguaje no está tratado a fondo; es cierto que ser, poesía, arte y lenguaje fueron los temas más tempranos en la mente de Heidegger y Hölderlin y Trakl fueron sus primeros guías, pero esos mismos temas fueron tematizados de manera más pertinente en otro momento; en la segunda etapa, Heidegger rectifica esta aparente indiferencia hacia un tema tan singular y se ocupa del hablar propiamente dicho y de los hablantes y, de esta forma, orienta sus preguntas de manera

---

[571] "*Y, a decir verdad, con ferecuencia me asombra que él, que ha creado y acreditado en el mundo*

más inmediata y directa hacia aquel que cree poseer el lenguaje, a juzgar por la definición que da de sí mismo como "*animal que tiene la palabra*". Pero, ¿cuáles son los fundamentos esenciales que hacen posible su ser-ahí en cuanto "*discurridor*"?

Con el descubrimiento de estas relaciones se inicia la revolución: el lenguaje no es ya un mero instrumento en las manos del *Dasein* que se enorgullece de saberlo manejar, sino que, por una inversión progresivamente intensificada, el lenguaje se torna el verdadero lugar de la morada del hombre, el lugar de su existencia, donde habita y donde descubre los parajes propicios del desenvolvimiento de su *ser-en-el-mundo*. Desde este momento, el hablar deja de ser esa actividad, en última instancia indiferente, por la que el hombre pensante se expresa a sí mismo y se comunica con los demás.

Por un completo cambio de orientación, el hablar cede paso al escuchar y el lenguaje deja de ser considerado como útil del que los humanos pueden disponer y que somenten al servicio de sus acciones. Por el contrario, el sujeto hablante no llega a ser lo que es más que a condición de someterse al hablar de su lengua. El hombre, el decidor, se mantiene ahora en su ser obedeciendo al decir y a lo dicho. El sujeto hablante se oculta en provecho del sujeto que escucha, en provecho incluso del silencio que secretamente resuena a través de la palabra elocuente de pensadores y poetas.

Ahora bien, suele entenderse el lenguaje, desde antiguo, como articulación fonética y significación; los caracteres esenciales del lenguaje serían la *expresión*[572] y la *significación*[573]. Los griegos mismos olvidaron pronto el origen esencial del lenguaje y lo representaron desde la fonación, como sonido

---

muchas deidades en virtud de su autoridad, no haya obtenido la condición de dios..."

[572] Podríamos pensar que la última instancia del discurso puesta en evidencia implica, en efecto, que si es verdad que todo discurso habla de alguna cosa cuando dice esto o aquello y cuando comunica eventualmente lo dicho a otro, hablar es necesariamente una manera de expresarse. Pero también aquí podemos ser víctimas de un equívoco de apreciación. El término expresión es problemático, puesto que sugiere un proceso de exteriorización mediante el cual se expresa un sentido, algo que se juzga interiormente producido. El problema del lenguaje parece desembocar de nuevo en la antigua querella metafísica que gira en torno a las relaciones enigmáticas de alma cuerpo, interioridad y exterioridad. Heidegger, como sabemos, rechaza de raíz esta embarazosa herencia.

[573] VA., p. 212.

de la voz, fonéticamente. Es significativo que el término corriente que emplean los griegos para designar el lenguaje sea *glôssa* (lengua). Lenguaje es *phonè semantiké*, articulación fonética que significa algo; por ello, el lenguaje sería expresión. Ésta es una idea correcta, nos dice Heidegger, pero insuficiente porque el lenguaje es visto sólo desde fuera, como mera expresión fónica y lo que no se advierte es su *esencia*.

Sólo una vez en la historia de Occidente, precisamente en sus orígenes, fugaz como un relámpago, se iluminó el lenguaje a partir del ser, cuando Heráclito pensó con el vocablo *lógos* el ser del ente[574]. El lenguaje para Heidegger ha sido pensado desde muchos y muy diversos ángulos, como exteriorización fónica de sentimientos o movimientos anímicos internos, como actividad humana, como expresión sensible conceptual y otras tantas que son ideas corrientes, pero lo que no se alcanza en todas estas formas y posibilidades es el lenguaje como lenguaje.

Hablar una lengua sería "*utilizarla*"; y eso es, efectivamente, nuestra habla ordinaria. Las palabras aparecen de pronto como "*voces*" y éstas son articulación, pronunciación, sonido que se percibe por los sentidos: he aquí lo estrictamente "*dado*" en el lenguaje, los datos de que hay que partir; lo sensible sería lo inmediatamente dado.

Al sonido de las palabras también se asocia un elemento no sensible: su significado o sentido. Se habla de actos que "*llenan de sentido*" las meras palabras, pero éstas serían como recipientes vacíos que pueden colmarse de un significado que luego puede extraerse de ellos. Bajo esta perspectiva, podemos seguir bordando en esa suerte de vacío que no nos lleva a ningún lado y con ello podemos decir, también, que las palabras están registradas por orden afabético en el diccionario y descritas según el doble elemento: figura fonética y sentido, bajo esta visión, si se quiere saber rigurosamente el "*decir*" de una palabra, lo científico es acudir al diccionario; otros procedimientos, por ejemplo, "*pensar*" la palabra, se mira con desconfianza.

---

[574] VA., p. 248.

Así vemos por de pronto y de ordinario, el lenguaje. Pero no está dicho que lo ordinario nos aproxime a lo esencial. Más bien sucede que lo ordinario, que siempre se pone bajo el patrocinio de la "*sana razón*", tiene el poder inquietante de impedirnos el acceso a lo esencial. Tampoco está seguro Heidegger de que lo inmediatamente dado en el lenguaje sean los sonidos. Al oír las palabras no oímos meras voces ni meros sonidos; oír un sonido es más complicado de lo que parece; tenemos que desentendernos para ello de lo que las palabras dicen, es decir, las palabras como meros ruidos fonéticos son, en rigor, una abstracción; no es por lo tanto, un dato. Heidegger advierte que ni siquiera cuando escuchamos una lengua desconocida oímos propiamente sonidos, sino "*palabras que no se entienden*"; hay una diferencia esencial entre el mero sonido percibido acústicamente y una palabra que no se entiende.

Tomando las cosas en sentido riguroso, podemos decir con Heidegger, que hablar no es hablar, no es pronunciar palabras o emitir sonidos a los cuales vendría a dar sentido un acto soberano de la conciencia. Es preciso invertir el orden de prioridad: es la palabra como expresión fónica lo fundado en el discurso, y no el discurso lo derivado de la expresividad lingüística de la voz. Vayamos más lejos todavía y constatamos con Heidegger que, examinando sin prejuicios la experiencia vivida de la palabra, el hablar auténtico está primordialmente fundado en el originario acto de escuchar. En *Sein und Zeit*, ya leíamos: "*Oír es constitutivo del discurso*".

Oír palabras no es sólo oír palabras. Lo que escuchamos es, ante todo, la voz silenciosa de lo hablado, que mora en el ámbito desde el cual nos habla. Las palabras se nos revelan palabras gracias a que nos llegan desde el misterioso ámbito que nos "*dirige la palabra*", ese ámbito todavía nos queda oculto, no lo hemos visto bien ni mucho menos pensado. Las palabras, para Heidegger, no son voces, no son recipientes de los que extraemos el contenido o el sentido de las mismas. Más exacta es la imagen de un pozo. Las palabras son pozos de agua en cuya búsqueda el decir perfora la tierra, pozos que fácilmente se ciegan y constantemente hay que redescubrir, pero que a veces brotan

inesperadamente y donde menos se piensa. El contenido de los recipientes, si se nos permite hablar así, se vuelve agua estancada o se agota sin ese constante retorno a los pozos, es decir, el lenguaje, arrancado de su ámbito esencial por la cotidianidad y lo que Heidegger llama "*vulgaridad*", se vuelve *habladuría,* como se mostró en *Sein und Zeit.*

Meditar sobre el lenguaje no es, entonces, un mero ocuparse de voces, antes bien, es atender al "*decir*" de las palabras. A los hombres de hoy se nos hace particularmente difícil, porque estamos acostumbrados a la perspectiva "*natural*", en que siempre tendemos a reacer[575]. Pero esta perspectiva "*natural*", esta representación habitual del lenguaje aún se mueve en la región de la metafísica. Y Heidegger, como se sabe, considera insuficiente la consideración del lenguaje desde el plano metafísico, sobre todo desde una metafísica de la subjetividad.

No es que Heidegger pretenda una tajante ruptura con la noción tradicional del lenguaje; la tradición, puntualiza Heidegger, es rica en enseñanzas y rezuma verdad; pero la inercia hace que retengamos de la tradición no lo vivo sino lo muerto. El lenguaje se nos presenta por lo pronto como una actividad de los órganos de fonación. El término con el que los diferentes idiomas occidentales designan el lenguaje es el mejor testigo de esta interpretación: *lengua, langage, langue, lingua, glôssa.*

Pero el lugar clásico que decide para toda la historia de occidente la interpretación "*lingüística*" del lenguaje es en el pasaje de *Perì hermeneías* de Aristóteles que Heidegger traduce así: "*Aquello que acontece en la pronunciación vocal (la voz) es signo de que lo que acontece en las pasiones del alma, y lo escrito es signo de la pronunciación vocal. Y así como lo escrito no es en todos lo mismo, así tampoco las voces son las mismas. Pero aquello de que éstos (voces y signos escritos) son signos, son para todos las pasiones del alma; y las cosas, de las cuales éstas (las pasiones) forman representaciones semejantes, son igualmente las mismas*". Las letras son

[575] WHD., p. 87-89.

signos de la voz o de las palabras; las voces son signos de las pasiones del alma y éstas son signos de las cosas. La trama está formada por la relación del signo, sin olvidar que Aristóteles no habla sólo de signos, sino también de símbolos e igualdades. Se trata de una interpretación del lenguaje a partir del habla, entendida ésta como articulación vocal.

La solución no está en rechazar lo sensible del lenguaje, el elemento corpóreo, a favor de lo suprasensible, espiritual, del significado o sentido, de lo que se llama "*espíritu*" de la lengua. Heidegger no piensa en prescindir de lo sensible y corpóreo como elemento esencial del lenguaje; lo que pone en duda es que se interprete bien lo propiamente corpóreo del lenguaje con sólo referir la articulación fonética al "*cuerpo*" fisiológicamente considerado o a la esfera de lo "*sensible*" concebida metafísicamente; no hay duda que se puede explicar la articulación y vocalización fisiológicamente, como fenómenos del aparato de fonación; pero con ello lo más esencial del vocalizar y sonar queda fuera.

Tampoco es suficiente el recurso a las nociones de "*melodía*" y "*ritmo*", es decir, al parentesco entre "*canto y lenguaje*", sobre todo, porque de nuevo se consideran ritmo y melodía desde el punto de vista de la física y de la fisiología, que quiere decir, técnicamente, en el sentido más amplio del término. La consideración técnica del lenguaje es rica en eseñanzas, en saberes correctos, pero se le escapa lo esencial. No penetra su sentido profundo[576].

Por otra parte, resulta sorprendente en la articulación misma del análisis heideggeriano que el fenómeno del lenguaje se origine y funde en la estructura existencial del *Dasein* en cuanto es *ser-en-el-mundo*. A pesar de esto, el discurso, fundado en la estructura significante del mundo y en los existenciarios fundamentales (el sentimiento de la situación y la comprensión), es él mismo un existenciario tan originario como el comprender y el sentir, de tal modo que en estos tres momentos no puede hablarse de una relación de subordinación o de derivación. Es imposible privilegiar a uno de estos momentos en particular. Y esto es una manera de rechazar de entrada toda

[576] UzS., p. 204.

prioridad del pensamiento, al contrario de lo que hace la metafísica. Ni el entendimiento ni la razón soberana gozan de alguna preeminencia sobre el lenguaje, y lo mismo hay que decir de aquello que la tradición conoce con el nombre de sentimiento, sensibilidad, afectividad o cualquier otro concepto y que el filósofo designa con el término de *Befindlichkeit* ("*ser en situación*" o como gusta Gaos, "*derelicción*").

El pensamiento tradicional, por su parte, juzgaba que el lenguaje era necesariamente secundario respecto al pensar y al sentir. Poque ¿no es acaso hablar, en cierta medida, expresarse y, por tanto, reaccionar a la manera de hallarse en el mundo, frente a las cosas que nos son útiles o indiferentes, que nos atraen o nos repelen? ¿No es hablar esencialmente decir cómo comprendo yo el mundo, a los otros y a mí mismo? En otros términos: hablar presupone siempre una experiencia previa que, con Husserl, podemos llamar *antepredicativa*.

He aquí, resumida esquemáticamente, la tesis clásica que Heidegger juzga totalmente errónea. La inteligibilidad del mundo, la compresión que del mundo tenemos se ofrece ya desde siempre *articulada*, y esto incluso antes de todo esfuerzo de explicación y de apropiación a través de un enunciado predicativo. Es la palabra "*la articulación misma de aquello que es comprensible*", dice Heidegger en *Sein und Zeit*.

En la palabra se funda paradójicamente tanto la interpretación que podemos nosotros imaginar de nuestro *ser-en-el-mundo* como la enunciación, las cuales, al parecer, deberían "*lógicamente*" preceder a la palabra. Pero no nos dejemos extraviar. Es indudable que el lenguaje humano se nos aparece como algo perteneciente al reino de los "*entes*" y de las cosas en tanto que utensilios. Desde el momento en que nos preguntamos: *¿qué cosa es* el lenguaje?, lo situamos espontáneamente en medio de aquellas cosas cuya esencia puede ser determinada: "*La determinación de la esencia del lenguaje y la pregunta misma en torno a esta esencia se ajustan siempre a la opinión previamente*

reinante acerca de la esencia del ente y del saber de la esencia"[577]. Nos hallamos apresados en un doble círculo: nuestro preguntar es, a su vez, tributario de la lengua en la que la esencia se dice, porque "*la esencia y el ser hablan siempre en una lengua dada*"[578].

Desde las primeras investigaciones del problema, Heidegger manifiesta una profunda desconfianza frente al tópico metafísico, históricamente cristalizado a partir de Platón y Aristóteles. Incluso cuando el filósofo comenta la primera de las *Investigaciones lógicas* de Husserl en torno a *Expresión y significación*, se cuida de poner de relieve el tributo que una tal distinción paga todavía a una concepción metafísica que obstaculiza una visión clara de la esencia del fenómeno lenguaje y nos vuelve sordos a la llamada de la "*cosa misma*" que habla el discurso.

Pero ¿cuál era, entonces, ese sentido profundo y que como una *iluminación* se le presentó a Heráclito y que fue, sin duda, el sentido auténtico y verdadero de la noción de lenguaje? Ya se había señalado líneas arriba que los griegos concibieron el lenguaje como *lógos*; el *Légein* significaba "*hablar*", "*decir*", "*contar*", pero la cuestión es si esos significados son los auténticamente originarios o son simplemente derivaciones del sentido primigenio. Heidegger está de acuerdo en que los griegos expresaron siempre el lenguaje por esos términos y en el significado tradicional en Occidente; pero se pregunta si hubo una época en la existencia griega en que tales términos nombraban el lenguaje en un sentido más originario. Ya se sabe que *lógos* y *légein* poseyeron un sentido previo al de *palabra*, *razón, decir* y que fue el de "*reunión*", "*recoger*", "*dejar estar*".

En este punto, Heidegger se pregunta si fue en este estadio primero cuando *lógos* y *légein* significaron ya el lenguaje y en caso de ser así, habría que afirmar que los griegos poseyeon una experiencia del lenguaje en el que éste aparece a la luz del ser y en esencial dependencia de ser. En efecto, ya vimos

---

[577] EM., p. 64.
[578] *Ibidem.*, p. 65.

cómo el *lógos* era uno de los términos con el que los primeros filósofos griegos nombraron al ser[579].

No se puede negar que el significado de "*hablar*" y "*decir*" es el preponderante, pero tan antiguo o más radical era el significado de *légein* como *colocar, poner, proponer, presentar, reunir: el poner y presentar que recoge algo y se recoge en sí*. Hablar y decir no quiere esto señalar que fuera el auténtico y fundamental sentido del término originario *légein*. Heidegger propone una cuestión que juzga decisiva: ¿cómo puede derivarse del sentido auténtico de *légein* -poner- el de decir y hablar? Pero no es así como debe plantearse la pregunta. No se olvide que *légein* significa "*poner*" en el sentido de "*dejar estar*" y "*recoger lo que está presente*"; no se trata de que la palabra *légein* haya cambiado el significado de "*poner*" por el de "*decir*". Lo que sucedió es que los griegos en los orígenes experimentaron el decir y el hablar como *légein*, esto es, como *poner*; decir y hablar era para ellos "*dejar estar*" y "*recoger*", "*reunir aquello que, puesto al descubierto, está presente*".

El profesor de Todtnauberg piensa que con esta visión del lenguaje los griegos llegaron tal vez a la esencia misma del lenguaje. Si el decir es *lógos* y éste es un dejar estar que reúne, reunión que, a su vez, como lo vimos antes, presupone un hacer salir a la luz, un desvelamiento, que desemboca en la presencia, la cual, finalmente, es el ser mismo del ente, resulta que los griegos tuvieron una experiencia radical del lenguaje y le impusieron el nombre adecuado: *el ser*. La mente occidental no se ha asombrado aún lo suficientemente de este hecho trascendental en su aparente simplicidad: *que para los griegos el decir se revelase como un "poner"*.

Esa profundidad inicial queda ahí como una garantía y una reserva para los momentos históricos en que sufra conmoción la situación secular y el ser mismo del hombre, en ese instante, que puede durar mucho tiempo, sería el momento de retornar a los orígenes para tornar contacto con las raíces de una nueva orientación de la esencia humana.

---

[579] Vid. *Supra*.

La originaria visión griega del lenguaje no prevaleció sin embargo. Aristóteles definió para siempre el lenguaje desde la fonación (*phoné*) y el significado (*semaínein*). Pero el hecho de que Aristóteles conciba el *légein* como *apopháinesthai,* manifestarse, salir a la luz, brillar, indica que resuena en él la idea del *lenguaje como develación.*

En Heráclito y Parménides, como ya se ha apuntado, no son resonancias y últimos destellos lo que queda, sino el sentido central. Heidegger, como ya veíamos, cita el fragmento B50 de Heráclito. Aquí, se hace corresponder al *lógos* con "*escuchar*" y escuchar tuvo que ser para los griegos corresponder al *lógos*. El escuchar o el oír puede interpretarse como mera percepción acústica sólo en el supuesto de que hablar sea expresión y significación. Pero si la esencia del habla es reunir ¿en qué puede consistir el escuchar?

Si oír fuera mera captación de su sonido, entonces "*éste entraría por un oído y saldría por el otro*". De hecho, así sucede cuando no nos recogemos en aquello que oímos. *Oír consiste propiamente en recogerse, recogiendo lo escuchado; oír es primariamente un recogido escuchar (horchen).* Escuchar implica una especial atención, ya que oímos cuando "*somos todo oídos*", pero oído no significa primordialmente el aparato acústico; éste, funcionando como un instrumento u órgano, no puede producir un oír, ni siquiera un oír ruidos, sonidos y tonos.

Es verdad que oímos "*corporalmente*", pero no se puede comprobar o demostrar anatómica ni fisiológicamente que el oír sea mero producto de un aparato acústico animado. Es un error la creencia de que el auténtico oír sea la actividad de los órganos acústicos. Según esta pretensión común, oír en el sentido del dócil escuchar, de la docilidad y obediencia es simple metáfora y sentido traslaticio: una aplicación del verdadero oír al plano espiritual.

Naturalmente, todo lo que las ciencias establecen sobre sonidos y acústica es correcto. Con base en los procedimientos científicos se construyen teorías complicadas y exactas que sólo los especialistas llegan a dominar. En cambio, sobre el *auténtico oír* se pueden decir pocas cosas y éstas en un plano no circunscrito a un círculo de "*entendidos*", sino abierto a cualquier hombre;

aquí de nada sirve investigar, sino atender, y meditar en lo simple; por ejemplo, en el detalle de que el auténtico oír implica que el hombre pueda "*desoír*", pasar por alto. Heidegger expresa su paradoja diciendo: "*no oímos porque tengamos oídos, sino que tenemos oídos porque oímos*", o, en otro sentido, "*los mortales oyen el trueno del cielo, el rumor del bosque, el rugir de los motores, el ruido de la ciudad sólo y en la medida en que tengan o no relación con todo ello*". "Somos todo oídos" precisamente cuando nos recogemos totalmente en actitud de escucha y olvidamos los oídos y la presión de la voz. Mientras oigamos las voces como expresión de un hablante, ya no oímos en absoluto, dejamos en absoluto de oír; así nunca llegaríamos a "*haber oído*" algo; el "*haber oído*" tiene lugar cuando nos volvemos a lo dicho, cuando "*correspondemos*" a lo hablado.

Si hablar es "*poner*", es decir, dejar estar ahí, en reunión, corresponder al habla no será otra cosa que dejar estar en su integridad eso que un previo "*dejar estar*" recoge y presenta; poner lo subyacente como tal, como lo uno, como lo mismo, como una y la misma cosa. Tal "*poner*" *-légein-* es el *homolégein* de Heráclito: dejar estar ahí y recoger una cosa en su mismidad. El auténtico oír consiste en la palabra de Heráclito: *homolégein*; es "*corresponder*" y, como tal, "*poner*" lo que el habla pone, dejar estar y recoger lo que el habla -en cuanto *lógos*- ha dejado estar y ha recogido. Oír es pues un eco del decir.

Luego de estas consideraciones, Heidegger se atreve a traducir el fragmento B50 de Heráclito en los siiguientes términos:

> "*No me escuchéis a mí, sino corresponded a la posición que reúne: dejar estar lo mismo: el destino está presente: lo uno unificando todo*".

Así, los mortales corresponden al destino (son "*sabios*") cuando su decir (posición que reúne) se adapta al originario decir (originaria posición que reúne) de aquello que el destino mismo y la habilidad de adaptación misma (a la vez lo perteneciente al destino y lo hábil y diestro): lo uno unificador de todo.

Heráclito no eleva a rango supremo una peculiaridad del hombre, el *lógos* humano (*homolégein*) a mera copia y reproducción del *Lógos* originario. Esto quiere decir que hay que ir a buscar un *tertium quid*, algo más radical donde hunda sus raíces la esencia de ambos *lógos* y que no puede ser una mera síntesis. Heráclito y los primeros pensadores griegos no nos dan ninguna pista para llegar a esa mayor radicalidad; más bien los caminos por donde ellos han transitado han llevado a sus sucesores al extravío[580].

De igual forma que Heráclito, Parménides es otro de los primeros pensadores en los que Heidegger procura encontrar esa prístina significación del lenguaje y, en la misma línea que Heráclito, establece la reciprocidad de pensar y ser y conecta el pensar y lo pensado con el lenguaje cuando califica al lenguaje mismo como *pephatisménon,* esto es, por lo "expresado" (fragmento 8,v. 33-41), lo dicho y hablado.

Se traduce comúnmente *pephatisménon* por "*expresado*", pero hay que atender al sentido griego de *phánai* y *pháskein*; no es primariamente "*hablar*" en cuanto fonación (*phoné*) que "expresa" algo (*semaínein*); hablar no es aquí expresión de algo anímico, su esencia no se agota en la dualidad de lo fonético y lo semántico.

El lenguaje humano se ofrece a nosotros con un modo de ser que le hace asemejarse a los últimos disponibles en el mundo, sin que pueda ser reducido a su materialidad. En realidad, es imposible encontrarnos en el mundo con algo parecido al "*lenguaje*", y esto ni siquiera cuando lo tomamos bajo la forma de lengua empírica históricamente dada, porque incluso entonces no puede asimilarse su modo de ser al de los objetos que tenemos a la vista.

Heidegger no encuentra ningún vestigio de ello en la experiencia del hablar como *phánai*, del lenguaje como *phásis*. *Pháskein* tiene el sentido de evocar, nombrar con fama, querer decir, pero sólo porque previamente significa "*hacer aparecer*". *Phásma* es el salir de las estrellas, el anunciarse de la luna, su aparición y su ocultación; *pháseis* designa las fases; las fases de la luna son

[580] VA., p. 225.

las maneras cambiantes de su luz. *Phásis* nombraría la esencia del lenguaje en el sentido de "*traer a la luz*". *Phemí* significa lo mismo, pero no lo igual, advierte Heidegger, que *legó*: traer lo presente a su presencia, a su aparición, a su estar y hallarse ahí.

El decir, precisamente porque no es en su dimensión primaria "*expresión*", no es, sin más, un hablar; puede ser un callar, incluso lo dicho puede y a veces debe, quedar callado. Todo lo hablado, como todo lo callado, es ya algo "*dicho*"; pero no a la inversa. Según el citado pasaje de Parménides, lo pensado, el *noeîn*, hay que buscarlo en el habla pero lo dicho, a su vez, no se encuentra en el habla articulada o en el escrito, ni como vivencia o acto de conciencia, sino *en tô eónti*, en el *eón*, en la duplicidad de la presencia y lopresente[581]. *Lógos* y *phásis* serían los nombres griegos para designar la esencia del lenguaje. *Lógos*, vendría a significar ese dejar estar ahí delante lo presente en su presencia, reuniéndolo, mientras que *phásis* sería el traer a la luz. Desde los griegos somos tributarios de una interpretación "*gramatical*" de la esencia del lenguaje.[582]

Los griegos experimentaron, vivieron y "*habitaron*", dice Heidegger, así la esencia del lenguaje; pero no la pensaron nunca como tal; ni siquiera Heráclito. Si Heráclito y Parménides y tras ellos los griegos hubieran *pensado* la esencia del lenguaje como *lógos*, la habrían pensado desde la esencia del ser, más aún, como el ser mismo, puesto que *lógos es el ser*; pero "*nada de esto sucedió*", subraya Heidegger. "*Por ninguna parte encontramos un vestigio de que los griegos pensaran inmediatamente la esencia del lenguaje desde la esencia del ser*"[583].

Pero siempre será verdad que hubo un momento en la historia occidental, el inicial, en que la esencia del lenguaje "*relampagueó*" con la luz del ser. Ese momento fue cuando Heráclito escogió el término *lógos* para nombrar el ser

---

[581] *Ibidem.*, pp. 235-245.
[582] EM., pp. 63-64.
[583] VA., p. 228.

del ente. Pero el relámpago "*se apagó bruscamente; nadie captó su luz ni la cercanía de lo que esa luz iluminaba*"[584]

No hay más remedio que "*aprender a pensar*" la esencia del lenguaje desde el *lógos* y la *phásis*; aprendizaje difícil, porque es una esencia huidiza que tiende a ocultarse y la idea del lenguaje como sistema de signos, como "*medio de comunicación*", como instrumento, de notificación e información, al servicio de la universal tecnificación de la vida se nos impone sin más remedio que la de su indiscriminada aceptación. De hecho, la definición misma que del lenguaje nos ha legado la tradición, definición que parece siempre válida y fecunda a los ojos de los mismos lingüistas como R. Jakobson, y según la cual el lenguaje es el "*instrumento*" de que se sirve el hombre para expresarse y para comunicar sus vivencias, es enteramente solidaria de aquel pensamiento metafísico occidental que, desde sus orígenes, elabora una ontología de la presencia que marcha a la par con lo que Derrida califica de "*logocentrismo*"[585].

Esta concepción, distinguiendo tres momentos en la constitución de la esencia del lenguaje: signo, significación y cosa designada, se apoya "*sobre la diferencia metafísica entre lo sensible y lo inteligible*", sobre la tópica oposición entre lo interior y lo exterior[586].

¿Hemos llegado con esto al corazón mismo del análisis del discurso o del lenguaje? En absoluto, aun cuando así lo sugieran los términos empleados intencionalmente por Heidegger. Porque no hay necesidad de que la explicitación tome la forma de enunciación verbal. Para aprehender tal o cual objeto que cae bajo nuestra mirada como escritorio o mesa, ¿tengo necesidad realmente de decir o de saber su nombre, o al menos pensarlo, decirlo o de decírmelo a mí mismo? Parece que no, afirma Heidegger, aproximándose así a la tesis husserliana de la percepción preverbal, precisando al mismo tiempo que "*la visión antepredicativa, aun la más simple, de un ente disponible es ya*

---

[584] *Ibidem*, p. 228-229.
[585] Derrida, J., *De la grammatologie*, ed. cit., cf., especialmente el primer capítulo.
[586] UzS., p. 99.

en sí misma una comprensión y una explicitación", como nos decía en *Sein und Zeit.*

Ver un objeto sin tomarlo por esto o por aquello no es ciertamente una actitud natural. Supone ya la actitud artificial de la abstracción por la cual se reduce el objeto a no ser más que *pura cosa*. El objeto aprehendido tiene un sentido para mí, sin que este sentido tenga que ser a la vez un "*sentido dicho*". El dato atepredicativo está ya articulado en sí mismo antes de que intervenga una expresa articulación de su "*sentido*"[587]. Por el contrario, parece claro que la articulación de lo comprendido y explicitado como esto o aquello precede a toda enunciación propiamente dicha, ya que ésta no hace otra cosa que dar expresión al ente explicitado en cuanto tal o cual cosa y puesto al servicio de tal o cual acción. La función específica de la explicitación no consiste, sin embargo, en pegar una significación sobre un dato anteriormente neutro, sin significación, "*como si la explicitación revistiese con una significación la desnudez del ente subsistente*".

Ahora bien, para Heidegger, hasta donde podemos colegir, hablar es en primer lugar, saber atender y escuchar. Esta tesis que concede prioridad al escuchar por encima del hablar no debe sorprendernos si hemos sabido escuchar, es decir, atender, y si admitimos que la comunicación es un momento esencial del discurso y si oír es realmente expresión del modo de ser fundamental del *Dasein*: el *ser-con-otro*. Oír, ¿no consiste precisamente en prestar atención a

---

[587] A partir de aquí interviene explícitamente el concepto clave y constitutivo de la esencia del lenguaje: el concepto de sentido. El análisis de Heidegger es, en este aspecto, significativo y original. Al contrario de lo que habitualmente se sostiene, no es la cosa o la situación la que tiene o deja de tener sentido. No se trata de una propiedad inherente al ente que éste disimularía o que sería posible descubrir "*en él*", o que pudiera atribuírsele como una cualidad. "*Unicamente el ser-ahí tiene el poder de estar dotado o privado de sentido*", nos dice en *Sein und Zeit*. Tener sentido y ser inteligible para el *Dasein* es una y la misma cosa. "*El sentido es aquello en que se deposita la comprensión posible de una cosa*", escribe Heidegger. De aquí se sigue que el sentido se presupone siempre y que su articulación se da conjuntamente con la explicitación y la estructura de anticipación de la comprensión. Con ello, Heidegger rechaza tanto la tesis de la subjetividad del sentido como la tesis de su objetividad: del mismo modo que no puede afirmarse que el hombre es quien engendra o crea soberanamente el sentido o que lo lleva en sí como su propiedad con poder para introducirlo en lo real, no puede tampoco sostenerse que el sentido pertenece integralmente a lo real como una propiedad natural. Ni crea el hombre el sentido por un acto arbitrario ni lo extrae de alguna región de la realidad. El sentido surge más bien de la explicitación de nuestra inserción en el mundo. Es, según una fórmula afortunada, *la obra común del hombre y del mundo.*

otro, en ponerse a disposición de la palabra escuchada, en plegarse a ella? ¿No es la palabra inseparable de la receptividad del interlocutor y de la atención que yo mismo otorgo a mi propio discurso? Para hablar sensatamente es necesario saber ponerse a la escucha de aquello que se dice en mí y en el otro. El hablar de la lengua precisa un curso sobre el *lógos*.

Digamos, para resumir, que estos análisis llevan a cabo un "*retorno*" a nuestra experiencia del lenguaje. Y esto, ante todo, por el hecho de que estos análisis nos obligan a volver a una experiencia más original del hablar, a reconquistar exigencias perdidas y a recordar evidencias olvidadas. Como consecuencia de ello, se despoja a la palabra de su privilegio y se restituye toda su autoridad al *Decir* mismo, del que el hablar no es más que un medio de expresión entre otros. Asistimos aquí a una suerte de cambio, de *Kehre*, de vuelta que, al tiempo que denuncia el imperialismo del lenguaje y del aparato lingüístico reductor del decir a la categoría de simple satélite, tiende, por el contrario, a hacer gravitar la palabra alrededor del decir.

Estamos, en todo caso, ante una concepción contraria a ciertas teorías lingüísticas actuales, que condenan todo tratamiento del lenguaje no procedente del exterior al interior, del signo al sentido, de lo sensible a lo inteligible, reducido esto último, por lo demás a una cierta organización del dato sensible. Pero incluso manteniéndose en un plano estrictamente fonológico, ¿no se cae en una falsa inteligencia de las relaciones funcionales entre el hablar y el escuchar cuando se privilegia aquello que parece ser el elemento activo y se le subordina lo que parece como pasivo? De hecho, numerosas investigaciones psicolingüísticas han puesto de manifiesto la subordinación de la palabra a la audición y han subrayado la importancia que tiene, en el aprendizaje de la palabra, el hecho de escucharse a sí mismo. ¿No se pone de relieve el valor de la función específica del escuchar cuando se muestra que la reglamentación misma de la fonación está sometida al poder-oír del sujeto hablante?

Pero detengámos un instante en la experiencia ingenua de nuestra lengua. ¿Qué otra cosa constatamos sino que su función específica y esencial parece

consistir en hacernos aptos para el ejercicio de la palabra? He aquí por qué aprendemos nosotros a ejercer la facultad del lenguaje como la actividad del hablar. Pero no es mucho lo que con esto avanzamos, puesto que ignorábamos, en último análisis, qué quiere decir hablar. Y sin embargo, parece que la respuesta no puede ser más fácil. ¿Quién no comprende, en efecto, que hablar no es otra cosa que servirse de palabras para nombrar las cosas y los seres, a pesar de que sospechemos que usar y abusar de las palabras, como habitualmente hacemos, no constituye la manera más auténtica de hablar, aun cuando reconozcamos en ello una extraña e indudable ventaja: que "*mediante el uso de una lengua todos pueden hablar de todo*"?[588]

Avancemos unos pasos más y señalemos que hablar no es nombrar, en el sentido de una operación consistente en dotar de nombre a un objeto conocido de antemano, a un acontecimiento, o a un sentimiento susceptible de ser evocado. Nombrar no es otorgar títulos a diestra y siniestra, declara Heidegger. No es vestir las cosas con una especie de etiqueta que se ajuste a ellas como un traje bien confeccionado[589]. O, para acudir a una imagen, el nombre no es como un saco para la cosa, mediante el cual nos resultaría fácilmente reconocible. Es preciso renunciar al abuso de esta imaginería "*cosista*", que acaba por hacer de la palabra misma una cosa, sin que por ello aclare más ni la naturaleza de una ni la de la otra, como tampoco la relación que coordina la palabra con la cosa nombrada.

No pretendemos reducir nuestro hablar al acto arbitrario de rotular una cosa anteriormente deprovista de nombre. Digamos simplemte que "*nombrar una cosa es llamarla por su nombre*", a condición de esforzarnos por entender el sentido original del término llamar. Hablar es justamente "*llamar la cosa a la palabra*", "*convocarla a nuestra presencia*", confiándoles así su propia vocación. Al ser llamada por su nombre, la cosa se encuentra, a la vez,

[588] WHD., p.138.
[589] UzS., p. 21.

terpelada y convocada; pero el llamamiento que nombra a la cosa es una manera original de restituirle su presencia en la ausencia[590].

Por el llamamiento, la cosa se nos hace próxima y familiar. "*Nombrar*, precisa Heidegger, *quiere decir hacer aparecer llamando*". Nombrar, por consiguiente, "*no es expresar la significación de una palabra, sino dejar espacio-abierto-adelante en la luz donde una cosa habita por el hecho mismo de tener un nombre*"[591]. Con esta definición lo que se intenta es restituirle su sentido original al *lógos* de los antiguos. Nombrar la cosa es no abandonarla a esa presencia muda en la que se encuentra como constreñida y sin poder aparecer realmente en su propia esencia.

Se comprende ahora por qué Heidegger rechaza la actitud de la ciencia, que considera a las palabras como datos puramente fonéticos. Esto no pasa de ser una pura "*ficción abstracta*" que nos aparta de toda comprensión de aquello que constituye la esencia de la palabra[592] y que lo sacrifica todo a una metáfora[593] heredada de la metafísica: la metáfora de lo lleno y lo vacío, como el caso del pozo al que hemos aludido anteriormente.

Así pues, llamar a las cosas por su nombre es llamarla a su razón de aparecer en el mundo. El llamamiento, función propia del hablar, "*suscita el devenir-cosa de las cosas nombradas*", escribe Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*[594]. Y, sin embargo, se objeta el propio filósofo: ¿qué puede deberle el satélite artificial que incansablemente gira en torno a nuestro planeta a la palabra que los hombres le han puesto?[595] ¿Quién, fuera del poeta, puede creer

---

[590] *Ibidem.*, p. 22.
[591] VA., p. 270-271.
[592] WHD, p.141.
[593] En este punto es sumamente interesante el ensayo de Kelkel, Arion: *El filósofo "filólogo"* o el amor a las palabras. En este ensayo, Kelkel señala que Heidegger lo que pretende es paliar la usura del lenguaje corriente mediante una "*fabulación*" etimologizante que pretende redescubrir el sentido original de las palabras, por lo que en Heiedegger lo que se encuentra es una manera ilegítima de privilegiar la diacronía a expensas del sistema, como sugiere Derrida. Más todavía: con ello Heidegger se pone al alcance de la crítica que desde todos los puntos de vista se dirige en contra de un discurso filosófico que usa y abusa del análisis etimológico, con más razón cuando sus fundamentos científicos son decididamente frágiles. Schérer, René y Kelkel, Arion, *Heidegger*, ed. EDAF., Madrid, 1975. P. 230 y sigs.
[594] UzS., p. 22.
[595] WHD, p. 165.

seriamente que sólo se dan las cosas que una palabra apropiada nombra? ¿No resulta propio de espíritus extravagantes pensar que la cosa depende de la palabra, que "*el ser de toda cosa habita en la palabra*"?[596].

El pensamiento camina, según oímos antes a Heidegger, en compañía del poetizar, tienen que escucharse mutuamente. Únicamente el poeta, ese ser fuera de lo común, sabe que *"la palabra y la cosa se pertenecen mutuamente de manera misteriosa, de una manera que no se atreve siquiera a pensar"*, asegura Heidegger en una conferencia sobre el poema de Stefan George: *Das Wort*[597]*:*

Ninguna cosa es cuando falta la palabra

Sólo cuando se ha hallado la palabra para la cosa, es la cosa una cosa; sólo así "*es*" la cosa; entonces la palabra se convierte en "*nombre*"; donde falta el nombre, falta la cosa. Dando un paso más Heidegger se pregunta: ¿llegará el poeta a afirmar que sólo hay ser cuando habla la palabra apropiada? ¿Será la palabra fundadora no sólo del ente, sino del ser mismo? El poeta no lo dice expresamente; pero es claro que el sentido del verso es que "*el ser de todo lo que es habita en la palabra*". La palabra resulta ser así la "*casa del ser*". De esta forma vienen a coincidir la experiencia del poeta y la del pensador, mientras cada uno permanece en su propia *Heimat*, como decía Humboldt.

Heidegger se esfuerza en llegar a una "*experiencia pensante*" del lenguaje, sólo así espera poder aproximarse a su esencia. El pensamiento camina, según ha dicho, en compañía del poetizar, ambos tienen que escucharse mutuamente. Por ello, Heidegger ha escuchado atentamente lo que los poetas han dicho sobre el lenguaje, más aún, nuestro pensador, más de lo que han dicho explícitamente, ha advertido la experiencia que han hecho con él. Así, le ha llamado particularmente la atención el último verso del poema *Das Wort* (La palabra) del poeta Stefan George que dice:

---

[596] *Ibidem.*, p. 166.
[597] *Ibidem.*, p. 237.

Sueño o prodigio de la lejanía
Al borde de mi país traía

Esperando a que la Norna antigua
En su fuente el nombre hallara-

Después denso y fuerte lo pude asir
Ahora florece y por la región reluce...

Un día llegué de feliz viaje
Con joya delicada y rica

Buscó largamente e hízome saber:
"Sobre el profundo fondo nada así descansa"

Entonces de mi mano se escapó
Y nunca el tesoro mi país ganó...

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

"*Ninguna cosa sea donde falta la palabra*". Sólo cuando se ha hallado la palabra para la cosa, es la cosa una cosa, sólo así "es" la cosa, entonces la palabra se convierte en nombre, y donde falta el nombre falta la cosa.
Lo que nos podríamos preguntar junto con Heidegger es ¿Cómo puede la palabra poseer tal virtud, la de hacer que la cosa sea? Esto choca violentamente con el sentido común; el *Sputnik* -ejemplifica el pensador de la Selva Negra- he ahí una cosa que es independientemente del nombre que se le impuso; pero la cuestión sea quizá distinta con cosas como cohetes, bombas atómicas, reactores y demás; diferente de lo que nombra el poeta en la primera estrofa de la primera tríada:

Sueño o prodigio de la lejanía
Al borde de mi país traía

De todos modos son incontables los que consideran esta "cosa" como un prodigio -esta cosa que corre su vertiginosa carrera en un espacio cósmico desligado ya de todo mundo; y para muchos fue y sigue siendo un sueño, un prodigio y sueño de la técnica moderna, la cual debe ser la menos dispuesta a

aceptar la noción de que la palabra confiere a las cosas su ser. Hechos y no palabras son los que cuentan en el cálculo del cómputo planetario. Ya lo decía Rilke en "*¿para qué poetas en tiempos de penuria?*"

Y sin embargo, Heidegger sostiene que el verso del poeta tiene validez universal; también el *Sputnik* es lo que es y como es, gracias al milagro de la palabra: por ello "*Ninguna cosa es donde falta la palabra*". Heidegger sólo añadirá un adjetivo al dicho del poeta: algo es cuando la palabra *apropiada* lo nombra como ente, como siendo, y así lo funda como ente; sólo hay ente cuando la palabra apropiada habla.

Heidegger, dando un paso más pregunta: ¿llegará el poeta a afirmar que sólo hay ser cuando habla la palabra apropiada? ¿Será la palabra fundadora no sólo del ente sino del ser mismo? Hölderlin podría haberle recordado a Stefan George:

Pero lo que perdura lo fundan los poetas

George no lo dice expresamente, pero es claro que el sentido del verso es que "*el ser de todo lo que es habita en la palabra*", por ello, la palabra resulta ser "*la casa del ser*". Así vienen a coincidir la experiencia del poeta y la del pensador, mientras cada uno permanece en las más altas cumbres.

La palabra, como ya lo hemos dicho, "*da*" el ser. Por eso advierte Heidegger que de la palabra no cabe en rigor decir que "*es*", sino "*hay*", "*se da*"; más exactamente: "*ella da*" (*es gibt*). De ahí que la palabra nunca sea algo dado, sino más bien lo "*dante*": *da el ser.* Da el ser *diciéndolo*, o lo dice, a veces, en la forma del rehusarlo y callarlo. Por ende, pensar y poetizar son vecinos, y los vecinos lo son en virtud de la cercanía, la cercanía del pensar y el poetizar. Aquello que los aproxima, no puede ser sino el hecho de que ambos son modos privilegiados del *decir*. El *decir*, nos señala Heidegger, constituye la "*cercanía*". En la poesía y en el pensamiento (en el lenguaje y en la palabra) la cercanía se realiza por vía del decir y, por tanto, de la "*dicción*".

Con la abundancia, lo excelso se vulgariza, así como se pierde el respeto con la familiaridad. Desdeñamos la *joie* más grandiosa que nos puede proporcionar la existencia, porque el temor inaudito del misterio nos impele a quitar el brillo

de todo lo extraordinario. Pero hasta lo vulgar es inaudito. Era necesario desentrañar el misterio, que no significa resolverlo, que es destruirlo, sino sacarlo a la luz, desvanecer su tiniebla. El milagro del verbo, de la palabra que no es material "*pertenece al torrente y crecimiento de la tierra* -nos dice Heidegger- *en la que nosotros los mortales, florecemos, de la que recibimos la estabilidad de un suelo*". Esta acción presupone una conciencia y un sentimiento de seguridad de que el mundo físico es hospitalario.

No es pues otro el sentido de las palabras de Hölderlin cuando dice que el lenguaje es la "*flor de la boca*". Así es, apunta Heidegger, en él florece la tierra a la vista del cielo y abriéndose a él; el lenguaje reúne tierra y cielo, dioses y mortales. La palabra es el lugar de cita donde se encuentran tierra y cielo dioses y mortales, el "*torrente de profundidad*" y "*el poder de lo alto*".

Cuando con Hölderlin en el himno *Germania* hace decir al águila de Zeus a "*la más quieta hija de dios*":

> *Y secretamente, mientras soñabas, al mediodía*
> *Te dejé, partiendo, un signo de amistad,*
> *La flor de la boca y tú hablabas, solitaria.*
> *Pero también plenitud de doradas palabras enviaste*
> *¡Afortunada! con los ríos y brotan inagotables*
> *A todas las regiones.*

concebimos la palabra como "*la flor y el florecer de la boca*", oímos brotar de la tierra el lenguaje; brota desde el decir, que tiene la virtud primordial de revelar el mundo, uno de cuyos ingredientes es la tierra. En el habla florece la tierra hacia el florecimiento del cielo.

Por ello, Hölderlin en la elegía *El paseo al campo* canta:

> *Y hallada la palabra y abierto el corazón,*
> *Y de frente embriagada nazca más alta meditación*
> *Que a la vez comience nuestra floración con la del cielo,*
> *Y a la mirada abierta ser abierto el Luminoso.*

Ahí el sonido del lenguaje es un *lauten* (sonar), sonido que reúne, abierto a lo abierto, que hace aparecer el mundo en las cosas; aquí el lenguaje como "*voz*"

queda remitido a un nivel esencialmente más profundo que todo lo fisiológico-físico; la voz, lo que en el lenguaje suena es, por encima de la mera vocalización humana, la voz del mundo donde se conciertan y juegan sus cuatro ámbitos: Cielo y Tierra, Mortales y Divinos.

En este punto pareciera que se confunden el *decir* y la *cercanía*, porque en el *decir* habla la *cercanía* de los cuatro ámbitos del mundo. Así, *hacer una experiencia con el lenguaje significa aproximarnos a esa cercanía*. Heidegger no pretende haberlo logrado, pero sí abierto una posibilidad para que un día lleguemos a esa experiencia. *Decir* es mostrar, poner de manifiesto, presentar el mundo liberándolo, franqueándole espacio, iluminándolo y velándolo a la vez. La *cercanía* se le ha revelado a Heidegger como el movimiento de la reciprocidad de las regiones del mundo , esto es, la relación que hay indisoluble entre celestes y mortales, tierra y cielo. Así se puede entrever cómo la dicción en cuanto esencia del lenguaje, o el *lenguaje como lenguaje hunde sus raíces en la cercanía*.

Con esta nueva visión lo que hemos arriesgado es una metamorfosis en nuestra relación con el lenguaje. El lenguaje es ahora lenguaje del cuarteto mundial, porque aquél es el que promueve y mantiene las cuatro regiones del mundo en la cercanía y por la dicción se da. Por ello, finalmente, podemos decir que el lenguaje "*da*" el ser, lo reúne y lo da silenciosamente. Su juego es tan callado y simple como el juego de espacio y tiempo. Su reunir es un reunir vocante que llama y reclama, este es el rumor del silencio, la verdadera armonía de las esferas.

Por ello, dice Heidegger con George:

> *Así aprendí triste la renuncia:*
> *Ninguna cosa sea donde falta la palabra*

Pero también con Hölderlin:

> *Ley del destino es que todos se conozcan,*
> *Que, cuando retorna el silencio, haya también un habla.*

Es posible que también nosotros nos resistamos a dejarnos impresionar demasiado por quienes dicen apreciar únicamente las cosas y los actos -no las palabras -, olvidando que sus palabras son actos y que éstos hablan, a su vez, de manera elocuente. Las palabras son en sí mismas, como gestos que engendran un mundo, porque "*el llamamiento de las cosas nombradas reúne en torno a sí el cielo y la tierra, los mortales y los divinos*"[598], la "*cuadripartito*" (*Geviert*), al que están confiadas las palabras y las cosas y todos aquellos que responden al llamamiento. Por esto el hablar auténtico es el que literalmente "*hace venir las cosas al mundo, al tiempo que hace venir también el mundo a las cosas*"[599]. El hablar original sostiene en el mundo toda cosa digna de ser nombrada.

Tratemos, sin embargo, de aclarar estas fórmulas. Por un lado, es evidente que nombrar la cosa - con la cual ésta madura, en cierto sentido, en cuanto cosa - no consiste en originarla o en crearla en el sentido activo ordinario del término. No es tampoco afirmar la preeminencia de la palabra sobre la cosa ni el poder "*poiético*" de la palabra en cuanto creadora de sí misma. Con esto no haríamos más que dejarnos convencer demasiado fácilmente por la lógica del poeta que ha hecho un oficio del hablar (o, mejor, del decir que puede también tomar la forma de la escritura). Cierto, el poeta es precisamente aquel que experimenta y desde la raíz de su vocación al decir la suprema dignidad de la palabra, al mismo tiempo que siente su irritante independencia.

Paradójicamente, tiene el poeta la más aguda experiencia de que el lenguaje no es creación del hombre ni un instrumento forjado para la dominación del mundo, aunque manifieste en cada una de sus obras el gozo de recrear y rejuvenecer la lengua que habla. Creador creado, sabe el poeta, mejor que nadie, que nuestra lengua es el origen profundo de nuestro hablar, que vamos constantemente a su zaga, que adelanta la lengua cada uno de nuestros pasos[600]. Nos enseña, en definitiva, que se da una especie de presencia común

---

[598] UzS., p. 22.
[599] *Idem.*
[600] *Ibidem.*, p. 179.

de las palabras y de las cosas; por ella penetra el hombre en la presencia del mundo, haciéndose testigo auricular de la soberanía de la palabra sobre la cosa.

Pero comprendámoslo bien, cuando Heidegger dice que la "*palabra condiciona el ser cosa de la cosa*", no quiere dar a entender con esto que la cosa, sin la palabra que la nombra, carece de causa y fundamento. La palabra "*no funda la cosa*", sino que la deja ser ahí en su presencia (*An-wesen*) de cosa. La *produce* en la presencia. En este sentido, todo lenguaje es "*poiético*" en su esencia. Decir, por otro lado, que el lenguaje manifiesta en sí mismo la diferencia en la que se encuentra anclada la palabra humana es una proposición que sólo tiene sentido desde el momento que comprendemos que no se está haciendo una distinción ni una relación, sino, a lo sumo, se está indicando la "*dimensión*" en que mundo y cosas se mantiene juntos en su copertenencia recíproca. Debemos guardarnos, sin embargo, de tomar el término "*di-mensión*" en su significación objetiva. Aunque posea una resonancia propiamente ontológica, la dimensión *no es*, sin más, una "*región*" del ser.

El lenguaje se le ofreció, por ejemplo a Humboldt como el horizonte donde se hallan inscritas las cosas del mundo, como el *Zwischenwelt* que se interpone entre el inaccesible ser-en-sí de las cosas y el hombre, al mismo tiempo que asegura su unión. Pero en el sentir de Heidegger, si "*el lenguaje depliega su esencia como el acontecimiento de la di-ferencia del mundo y de las cosas*" donde dejan de ser puros objetos prestos a sumergirse en la nada de su ausencia y se muestran próximos y dispuestos a congregar en su presencia todo el "*juego del mundo*". Es entonces cuando el lenguaje adviene como el "*acontecimiento*" (*Ereignis*) que nos orienta hacia el mundo y hacia el ser de las cosas, decubriéndonos la única "*di-mensión*" que puede servir de medida a nuestro habitar sobre la tierra.

Con Heidegger, como hemos venido viendo, nos apartamos de la superficial concepción que considera al hombre creador y dueño del lenguaje, ese útil deficiente en manos de un ser que se sirve de él para manifetar en todo lugar y

momento su dominación sobre las cosas, sin caer en la cuenta de que él mismo se encuentra apresado en el círculo alienante de la voluntad de poder. Heidegger nos exige renunciar a la concepción humanista del lenguaje, completamente tributaria de una filosofía caduca que, en el fondo, no es otra cosa que antropología o "*esclerotizada voluntad de explicar todo a partir del hombre y como expresión del mismo*"[601].

En el camino del pensamiento, la lengua precede siempre nuestros pasos, de tal modo que en su seno se encuentran ya trazadas de antemano las direcciones que proyectamos explorar. Nos damos cuenta entonces de que, aun cuando entramos en diálogo con nuestra lengua, estamos siempre comprendidos en su propia "*leyenda*", en la inextricable red de correspondencias a la que pertenecemos por nuestro propio hablar y cuya tupida trama parece resistir a nuestro sueños más secretos. El lenguaje, decía Humboldt, es la verdadera patria (*Heimat*) del hombre, su país natal y la tierra sobre la que se levanta su morada más segura.

Ahora siendo aquello que no es más próximo y familiar, constituyendo, en cierto sentido, una sola cosa con nuestra "*naturaleza*" más íntima, ¿no resulta sorprendente que precisamente en los momentos de mayor familiaridad guarde el lenguaje su misterio para sí, limitándose a indicarnos que en realidad es él el que habla y no el hombre? Siendo para el hombre, que se encuentra en él como en su más auténtico elemento, parece que el lenguaje, en su ser propio, nada tiene de humano. Este misterio que el lenguaje oculta tan celosamente al hombre, el cual se limitaría a ser su vulgar utilizador, ha sido vislumbrado según Heidegger, por el poeta romántico Novalis. En un texto significativamente titulado *Monólogo*, el poeta escribe:

> *"Nadie sabe aquello que constituye precisamente la absoluta originalidad del lenguaje, a saber, que de nada cuida sino de sí mismo"*[602].

---

[601] VA., p. 100.
[602] UzS., p. 241.

La tesis a la que Heidegger se orienta y que ya había entrevisto en 1927, puede enunciarse en esta proposición tan simple como enigmática: "*Die Sprache spricht*" *("La lengua es la que habla*"). Los mortales se limitan a hablar *replicando* y con ello entran en íntima correspondencia con la lengua. El hablar de los hombres, en última instancia, es un escuchar. Con esto se abre insensiblemente aquella dimensión del pensamiento donde surge el lenguaje como el "*canto del silencio*". ¿En qué consiste este "*silencioso sosiego*" y este "*mundo sin voz*", aunque no sin palabras, por el cual la lengua de los hombres ingresa en su propia esencia?

En el interior de este silencio el hombre adviene como el ser que habla y escucha. Estos sonidos del silencio intiman al hombre y reclaman el hablar de los mortales, a fin de hacerse escuchar[603]. Sólo entonces, en la medida en que los hombres manifiestan su pertenencia y su obediencia a la resonancia del silencio de su lengua, son capaces de palabra y aptos para ponerse a la escucha. Pero el hombre asume a su manera esto. ¿Sería una manera auténtica aquella, brutal y desconsiderada, con que los hombres romopen el silencio que les solicita? En realidad, el verdadero hablar de los hombres es el que, en buen acuerdo conla lengua que habla, "*reserva y retiene su propio decir*", manteniéndose en la obediencia que le asigna y le entrega el "*canto del silencio*" con el cual armoniza su propia voz.

Con todo ello, Heidegger se niega cada vez más a recurrir a la palabra *Sprache* para pensar la esencia e invocar el misterio del lenguaje. Cree haber descubierto un nombre más expresivo y apropiado en la palabra *Sage*, que usualmente significa leyenda, mito, tradición, cuento; Heidegger le hace expresar, a la vez, el decir mismo, lo dicho y lo que hay que decir: "dicción", así como aquello que "*se ofrece a lo dicho*": *Zu-sagende*[604].

Las precisiones a que había llegado en la conferencia *Die Sprache* las califica ahora de "*cosas provisionales*"; en este punto habría que señalar que lo que retrae -aparte del requisito previo de emigrar del la zona metafísica del lenguaje

---

[603] *Ibidem.*, p. 30.

a la esencia del lenguaje, de la *filosofía* del lenguaje a la *meditación* del lenguaje- es la creciente experiencia del carácter secreto que reviste "*la dicción*", esencia del lenguaje, por ello puede decir el pensador de Messkirch: "*Debemos esforzarnos incesantemente en un tal hablar*". Pero la manera de ese hablar no podrá ser la de un tratado científico; obstruiría la actitud interrogativa y, sobre todo, convertiría al lenguaje en un objeto de representación. Un tratado, o un hablar, sobre el lenguaje dejaría irremediablemente escapar su esencia, nos colocaría por encima de ella. No cabe propiamente un tal "*hablar*" "*sobre*" el lenguaje, sino "*del*" lenguaje: proveniente del lenguaje; en último término, un hablar en que sea el lenguaje el que hable. El hablar "*del*" lenguaje sería *oír* el lenguaje; de ahí que sólo pueda darse en forma de conversación.

[604] Ibidem., p. 145.

III. 2 La esencia del lenguaje

> ***El pensamiento futuro ya no será filosófico, porque pensará más originalmente que la metafísica, palabra que, en realidad, viene a significar la misma cosa. El pensamiento futuro tampoco podrá, como quería Hegel, despojarse del nombre de "amor a la sabiduría" y tornarse así la sabiduría misma bajo la forma de saber absoluto. El pensamiento descenderá de nuevo a la pobreza de su esencia provisoria. Se revestirá de simple decir del lenguaje. De este modo, el lenguaje será el lenguaje del Ser, como las nubes son las nubes del cielo. El pensamiento, con su propio decir, trazará en el lenguaje sencillos surcos, menos ostentosos aún que los que el campesino abre, a paso lento, a través de los campos***
>
> ***M. Heidegger.***

Heidegger se ha esforzado en llegar a una "*experiencia pensante*" del lenguaje, sólo así espera poder aproximarse a su esencia. El encuentro con la antigua palabra *Sage* lo ha llevado o conducido a aquello que algunos llamarían la "*mística*" con que se envuelve en cierto modo el lenguaje mismo. Si en su esencia la "*dicción*", el "*dicho*" dice relación a la cuadratura del mundo, donde se miran la tierra y el cielo, los mortales y los dioses, entonces hemos dejado muy atrás la representación corriente que ve en el lenguaje una simple facultad del hombre[605]. ¿Volveríamos así al origen misterioso del lenguaje que tantos mitos, orientales y occidentales, le han atribuido en la antigüedad? ¿Sería el lenguaje como la *saga* de los pueblos nórdicos, la leyenda que cuenta las sorprendes aventuras de héroes semilegendarios y semihistóricos, donde descubre su propio hontanar el hablar originalmente poético?

Heidegger prefiere referir la palabra *Sage* a su sentido etimológico, más que a su sentido mítico. Le parece más justo entender en *Sage* la *Zeige*, fuente de signos que no tiene nada que ver con los hechos o gestas del hombre , sino más bien con la "*gesta del mundo*"; signos que una invisible "*re-presentación*" revelaría[606]. ¿Estamos ante una hipóstasis del lenguaje que lo haría consistir en un ser casi fantástico, trascendente a toda experiencia? ¿Existe todavía un puente que conduzca del dicho a nosotros, al humilde hablar humano? Posiblemente sea preciso abandonar la "*metáfora*" del puente.

Posiblemente la gesta del lenguaje sea como "*el río del silencio que reúne*", conformándolas, sus dos orillas: *el decir y nuestro re-decir.* ¿Quién se atrevería a negar que la lengua permanece siendo, no obstante, una fuerza superior a sus leyes y a su devenir, vinculada con el hablar de los hombres? Sólo que con esto la naturaleza de este vínculo queda todavía extrañamente encubierta.

La palabra "*da*", como señalamos líneas arriba, el ser. Por eso advierte Heidegger que de la palabra no cabe en rigor decir que "*es*" sino que "*hay*", "*se da*"; más exactamente: "*ella da*" *(es gibt*). De ahí que la palabra nunca sea algo dado sino que es siempre lo dante: *da el ser.* Da el ser diciéndolo, y lo dice, a veces, en la forma de rehusarlo y callarlo. La esencia de la palabra, del lenguaje, se esconde en el "*decir*". ¿Y la esencia del decir? En la "*dicción*" *(Sage).* Pero y la dicción ¿qué es? *Manifestar, hacer parecer, liberar, presentar (iluminando-ocultando) eso que llamamos "mundo".*

La esencia del lenguaje consistiría en presentar y ofrecer mundo, iluminándolo y ocultándolo a la vez. *Sage* es más bien recogimiento. Congrega todo aquello que de manera múltiple se muestra y manifiesta en "*la apertura de la claridad*"[607]. La "*dicción*" es la región misteriosa de donde proviene el lenguaje como destino e historia y en donde el decir poético se aproxima a la fuente

---

[605] UzS., p. 215.
[606] *Ibidem.*, p. 254.
[607] *Ibidem.*, p. 256.

originaria del lenguaje. Así se revela como el *Ur-kunde*, la leyenda original cuyo mensaje se dirige al hombre.

En este sentido, la dignidad del hombre reside fundamentalmente en su función de "*mensajero*" y de "*pastor del ser*". Se funda aquí, posiblemente el carácter "*hermenéutico*" del pensamiento. Como lo expresa Heidegger, "*el gesto propio y supremo que se le exige ahora al pensamiento no consiste tanto en un indagar como en un escuchar expectante hacia la dirección del dicho*"[608]. La saga, por tanto, no es comparable a una leyenda de los siglos.

Heidegger no pretende escapar del lenguaje intentando explicarlo a partir de otra cosa. Lo que él desea es, más bien, llevar a lenguaje el lenguaje en cuanto lenguaje. Por ello su punto de partida es el acto de hablar justo porque piensa que el hablar junto con el callar como decir y a éste, según el sentido originario de la palabra, como "*mostrar*", deja que aparezca, se vea y oiga algo.

A partir del hablar, el lenguaje se muestra como dicho o leyenda y, a su vez, como muestra o dechado que deja aparecer y desaparecer, mostrarse y retirarse a lo presente y a lo ausente. Esto no se opone, sin embargo a que toda lengua humana sea en sí misma una aventura y advenimiento en el dicho, al cual ella se asume como propio destino. Y bajo este aspecto, toda lengua es "*histórica*", en un sentido más profundo que el que se expresa cuando se dice que tiene una historia. Es en este sentido en como se ha dicho que la esencia del lenguaje consistiría en presentar y ofrecer mundo, iluminándolo y ocultándolo a la vez. O, si se prefiere otra fórmula que contenga lo dicho: *la esencia del lenguaje es lenguaje de la esencia.*

Esta fórmula es por lo pronto inenteligible si no se precisa el sentido de la "*segunda esencia*". ¿Qué es lo que nos quiere "*decir*" esa fórmula, esa "*esencia*"? La esencia así pensada es lo duradero, lo que nos afecta en todo porque todo lo mueve y lo"*hace*" viable. Aquello que todo lo mueve y a todo abre camino ejerce su mágico poder "*hablando*", su actuar es un hablar. La esencia del lenguaje consistiría en la original palabra que nos dirige aquello

[608] *Ibidem.*, p. 180.

que en todo y por debajo de todo está presentándose y permanece en su presencia: el ser o esencia en sentido activo. "*Pero queda oscuro cómo hemos de pensar la esencia, completamente oscuro en qué sentido habla la esencia, oscurísimo lo que entonces puede significar hablar*". ¿Qué puede ser ese "*hablar*", ese lenguaje de la esencia?

Estas preguntas sólo pueden aclararse pensando la esencia del lenguaje, lo cual equivale a un círculo. Sabemos que Heidegger lleva adelante su meditación teniendo a su vera como modelos el pensar y el poetizar. Pensar y meditar son vecinos, ellos lo son en virtud de la "*cercanía*" y la "*cercanía*" del poetizar y del pensar, aquello que los aproxima, no puede ser sino el hecho de que ambos son modos privilegiados del "*decir*". El "*decir*" constituye la "*cercanía*". En la poesía y en el pensamiento la "*cercanía*" se realiza por vía del "*decir*" y, por tanto, de la "*dicción*". Entonces, ¿"*cercanía*" y "*dicción*" serían lo mismo?

La dificultad está en que exige una previa emigración de lo conocido de la representación tradicional (entendida ésta como metafísica) a una tierra ignota. Heidegger nos hacía notar que, si pensáramos a fondo la idea metafísica del lenguaje (lenguaje como fonación y expresión), desembocaríamos en una noción que ya no es metafísica; recogíamos su observación de que lo sensible y lo corpóreo del lenguaje no queda suficientemente aclarado con una explicación fisiológica de la voz y del cuerpo.

Hölderlin, como podemos recordar, se había referido alguna vez al lenguaje como "*la flor de la boca*". Así es, en él florece la tierra a la vista del cielo y abriéndose a él; el lenguaje ensambla la tierra y el cielo. La palabra es el lugar de cita donde se encuentran cielo y tierra, el "*torrente de la profundidad*" y el "*poder de lo alto*". Hölderlin se permite también la expresión "*palabras como flores*". Nuevamente: ¿una metáfora?[609]

---

[609] Esta es una discusión que se ha reanudado recientemente gracias a Derrida, Ricoeur y a Greisch en el plano teórico y por Hans Blumenberg en el plano de la historia comparada de las ideas y de la cultura, pero que fue iniciada por el pensamiento heideggeriano como la declinación de la metáfora y en virtud de que la filosofía, al decidirse a considerar esencial el lenguaje metafórico, se enfrenta al problema de una nueva identificación teórica de la metáfora misma. Este problema, que más allá de la

Ésta no es para Heidegger una visión oblicua, es la más alta y alertada visión; Hölderlin no compara ahí nada; no hace sino llevar a la palabra a su oriundez radical, *la tierra*. Lejos de faltar la intuición primaria y directa la palabra de Hölderlin nace de su hontanar mismo; no hay debilitamiento, lo que hay es la suave violencia de la simplicidad, la de la palabra que brota del radical oír.

Cuando con Hölderlin concebimos a la palabra como "*flor y el florecer de la boca*", literalmente "*oímos*" brotar de la tierra el lenguaje, brota desde el "*decir*", que tiene la virtud primordial de revelar el mundo, uno de cuyos ingredientes es la tierra. El sonido del lenguaje es un *lauten (sonar)*, sonido que reúne, abierto a lo abierto, que hace aparecer el mundo en las cosas; aquí el lenguaje como "*voz*" queda remitido a un nivel esencialmente más profundo que todo lo fisiológico y físico; la voz, lo que en el lenguaje suena, es, por encima de la mera vocalización humana, la voz del mundo donde se conciertan y juegan sus cuatro ámbitos. El decir del lenguaje se confunde con la "*cercanía*", porque en el "*decir*" habla la "*cercanía*" de los cuatrro ámbitos del mundo. Cercanía es esencialmente "*cercanía de la cuádruple constelación*".

Hacer una experiencia con el lenguaje significa aproximarnos a esa "*cercanía*". Heidegger no pretende haberlo logrado, pero sí haber abierto una posibilidad

---

vida o muerte de la metáfora, ha consitado a Ricoeur y a Derrida frente a la posición de Heidegger para quien el lenguaje metafórico es esencial pero que en él mismo se da el aparentemente drástico rechazo de la metáfora como simple *detour* metafísico, sonre todo por el problema del ser. Por su parte, Derrida y Ricoeur son dos de los más exaltados pensadores de nuestro tiempo en quienes el problema de la metáfora está vivo y encuentran ambos en Heidegger el punto de confluencia de este espacio problemático. Así, por un lado, tndríamos a Derrida para quien la metáfora ha fracasado y decreta el fin de la metáfora en filosofía, en tanto que Ricoeur, atribuye a la metáfora la capacidad de renovar el lenguaje filosófico. Derrida nos habla de la muerte de la metáfora que es también la muerte de la filosofía; todo su ensayo, claramente inspirado en Heidegger, pero que ante todo no olvida a Nietzsche, sirve de caja de resonancia a la identificación de metáfora y metafísica, pero que, al repetirla no puede menos que abrirla y, por fin, rehabilitarla. Por su parte, el sí de Ricoeur a lametáfora tiene que ver con la exigencia de sacar a la metáfora tanto de la mera función retórica como del espejo de la metafísica. Heidegger, por su parte, en *Der Satz vom Grund*, como nos lo hace ver Derrida, sin duda había liquidado el valor de la metáfora al señalar que "*la metafórica sólo existe dentro de los límites de la metafísica*". No obstante, Greisch, siguiendo el hilo del pensamiento heideggeriano nos hace ver que para Heidegger esa declaración quiere decir que "*el pensamiento no está aún dispuesto a reconocer la verdadera metáfora*". El problema está abierto. Vid. Derrida, J., *La mythologie blanche*, en Marges de la philosophie, Minuit, Paris, 1972, 99. 247-324 y Ricoeur, P., *La metáfora viva*, traducción italiana, Jaca Book, Milán 1976. Rovatti, P. *Como la luz tenue*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1990. Greisch, J., *Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger*, "revue des

para que un día lleguemos a esa experiencia. *Decir es mostrar, poner de manifiesto, presentar el mundo liberándolo, franqueándole espacio, iluminándolo y velándolo a la vez.* Y la "*cercanía*" se le ha revelado a Heidegger como el "*movimiento*" de la reciprocidad de las regiones del mundo, de sus cuatro ámbitos, de esa constelación en el que moran cielo y tiera, mortales y divinos. Así es como puede entreverse la "*dicción*" en cuanto esencia del lenguaje que hunde sus raíces en la esencia de la "*cercanía*" y hasta qué punto tanto la "*cercanía*" como la "*dicción*" son la esencia misma del lenguaje.

Esta esencia del lenguaje importa una modificación en nuestra relación con el lenguaje. El lenguaje es ahora lenguaje del cuarteto mundial; y en él el hombre, como mortal, pertenece al cuarteto; el hombre hablante no está ligado al lenguaje por una simple relación que se interpone entre ambos, más bien el lenguaje es la relación misma, "*la relación de todas las relaciones*", en virtud de que la "*dicción*" que abre y "*promueve mundo*".

La esencia del lenguaje nos afecta, nos toca, primero, porque en tanto podemos hablar en cuanto correspondemos al habla original; segundo, porque como mortales que somos, formamos parte del cuarteto, esto es, de aquello donde reside el habla original. Mortal es el que puede experimentar la muerte como muerte; al animal le está vedada esta posibilidad; Heidegger relaciona profundamente esta impotencia del animal con su incapacidad de hablar; el animal, que no es mortal, tampoco es hablante.

¿Qué recóndito parentesco puede haber visto Heidegger entre la muerte y el lenguaje? El parentesco aún no aparece claro; brilla, por un momento, como un relámpago, pero sigue intacto, impensado; así y todo, es la única dirección por donde nos viene una luz a esclarecer el misterio de la participación de la esencia humana en la esencia del lenguaje. Si, efectivamente, la muerte forma parte de aquel ámbito que originariamente nos "*toca*" y que nos es abierto por el lenguaje, ello nos da una indicación para comprender el modo como la esencia del lenguaje nos afecta y retiene cabe sí.

Sciences philosophiques et theologiques", 57, 1973, pags, 433-455; asimismo de este autor, *La parole*

Si lo que promueve y mantiene las cuatro regiones del mundo en la cercanía de su recíproco enfrentameinto es la "*dicción*", ésta será la que "*da*" lo que con la minúscula palabra "*es*" nombramos: *el ser.* El lenguaje, como hemos insistido, "*da*" el ser. La "*dicción*" como "*movimiento*" del cuarteto mundial lo reúne todo en la cercanía del originario enfrentamiento, pero lo hace sin ruido, silenciosamente; la dicción reúne lo mismo que el tiempo "*temporea*" y el espacio "*espacia*"; su juego es tan callado y simple como el juego del espacio y tiempo. Su reunir es un reunir vocante, que llama y reclama; Heidegger lo denomina "*el rumor del silencio*": es el lenguaje de la "*esencia*".

Este sentido de la relación lenguaje-ser por el que se pregunta Heidegger con el poeta Stefan George ("*ninguna cosa es cuando falta la palabra*") se ilumina lo suficiente como para poder glosar de esta forma el verso:

> *Un "es" se produce cuando se quiebra la palabra*

"*Quebrarse*" quiere decir aquí retraerse la palabra sonora hacia lo que es sin sonido y de donde toma su origen: hacia el rumor del silencio que, en cuanto "*dicción*" original, abre los caminos y acerca las regiones del mundo: tierra y cielo, mortales y dioses:

> "*Este romperse la palabra es el auténtico 'paso atrás' en el camino del pensar*"[610].

El poeta declara que ha renunciado a la palabra; se trata de una renuncia que no es una mera negatividad, es, más bien, un "*renunciarse ante la palabra*", para que ésta sea más palabra. Sólo entonces puede el poeta anunciar, sin reservas, que

> *"ninguna cosa es cuando falta la palabra"*

---

heureuse. M. Heidegger entre les mots et les choses, Beauchesne, Paris. 1987.

[610] UzS., p. 216.

El poeta renuncia a la palabra para que ésta diga, por sí, más puramente el ser de la cosa. La palabra, lo saben el poeta y el pensador, trae a la presencia, hace estar presente la cosa como cosa.

III. 3 *Ereignis y la "casa del ser"*

La filosofía que se elige, depende
de la clase de hombre que uno sea.

Fichte

Queremos una concepción antimetafísica
del mundo, sí, pero artística.

Nietzsche

Queda sin abordar todavía una misteriosa palabra. En pos de ella avanzamos un poco más en el camino del lenguaje. No podríamos, empero, franquearnos el camino hacia su comprensión sin entregarnos a un nuevo e indefinido proceso de preguntas, cuyo impulso animador no provendría ya de nuestrro pensamiento indagante, sino del decir mismo de nuestra lengua. Con esta palabra todo sufre una nueva transformación. El camino recorrido no es ya resultado del progreso de nuestra meditación. El camino es transferido, desde nuestro pensamiento, al esencial devenir del ser del elnguaje mismo.

¿Estamos ante una nueva tentativa de arraigar el lenguaje en su propio misterio, en vez de aclararlo por medio de una luz venida de otra parte y necesariamente disolvente?

En este sentido podemos decir que nuestro hablar descansa en la "*dicción*". Y la "*dicción*" ¿dónde se apoya? No se trata de buscar fundamentos del lenguaje, esto sería tomar, de nueva cuenta, una vía metafísica, que no nos conduciría a la esencia. "*Tal vez, al buscar ls fundamentos, nos pasamos por alto la esencia del lenguaje*". Heidegger muestra su reserva incluso frente a la expresión

"*esencia del lenguaje*", ya que suele entenderse la esencia como una especie dentro de un género o como algo que está fuera de la cosa misma, como su "*fundamento*"; por ello es que el pensador de Messkirch prefiere la expresión "*lenguaje como el lenguaje*".

Pues, ¿qué es aquello que excita y mueve la "*acción*" mostrante del lenguaje?, ¿cuál es ese origen recóndito que se puede nombrar, pero que no se puede propiamente localizar y situar? ¿Cuál es este *Ort*, ese lugar original de todos los lugares y espacios? "*Lo que mueve en el mostrar de la dicción es el eignen*"[611] (ser propio de, pertenecer a, servir para; aquí podría traducirse como "*el apropiar originario*"); es lo que conduce todo lo presente y ausente a su procedencia y mismidad; en virtud de tal apropiación y pertenencia lo presente se manifiesta como es y perdura en su manera de ser. El *eignen* hace que la dicción sea una "*manifestación*"[612].

En este sentido es *ereignen* (*acontecer, acaecer*). El *ereignen* confiere su iluminación en que lo presente puede mantenerse y dentro de la cual lo ausente puede sustraerse y, mientras se sustrae, permanecer y durar; lo que "*acontece*" en este sentido queda transferido, en última instancia, al radical "*acontecer*" (*Ere-ignis* de que se habló líneas arriba), la "*última palabra*" de Heidegger.

Ereignis, pues, indica al mismo tiempo una diferenciación respecto del lenguaje ordinario, su sentido es más bien un indicar el lugar, un venir a la presencia que ofrece y un movimiento de remontarse a los orígenes del lenguaje: tal movimiento pone en juego precisamente la intersección entre pensamiento y poesía. Quizá por ello, Greisch haya señalado que "*Es necesario retomar la cuestión del Ereignis como metáfora y tal vez también, justamente, como 'metáfora de la metáfora'*"[613].

El lenguaje pensado a partir de su propio dicho, por medio del que se indica a sí mismo, al tiempo que propicia, el advenimiento de todo ente en su presencia,

---

[611] *Ibidem.*, p. 232.
[612] *Ibidem.*, p. 235.
[613] Greisch, *Les mots et les roses*, ed. cit., pp. 441-445.

aparece, a su vez, como un modo (una *melodía*) del advenir (*Ereignen*), según la traducción que Heidegger juzga sin embargo engañosa, porque toma el *Ereignis* en sentido causal o como un acontecimiento *hic et nunc*, cuando resulta ser precisamente el punto de emergencia de todo lo que se manifiesta en un lugar. "*El ser del lenguaje, en cuanto dicho indicativo, se funda en el Ereignis*".

El movimiento por el que el lenguaje traza su propio camino y se hace voz, procede del *Ereignis*. Por el *Ereignis* el dicho accede a la palabra y se esbozan así los nuevos senderos que conducen a las proximidades del lenguaje[614]. Para Heidegger, este "*acontecer*", que "*actúa*" a través de la "*dicción*", no efectúa nada en la línea de la causación; lo que da y confiere no es el efecto de un fundamento; su "*acción*" otorga y confiere más profundamente que cualquier obrar, hacer y fundamentar.

El hombre puede hablar porque, en cuanto mortal, está consignado al "*acontecer*"; el hombre es lo que propiamente es, no desde sí mismo sino en la respectividad del *Ereignis*; el hombre es lo que es, el mortal, en cuanto oyente del originario *acontecer*. El hombre, al hablar, dice lo que oye decir a la "*dicción*" primigenia; la palabra humana es la palabra "*sonora*", derivada de la palabra "*silenciosa*" del *Ereignis*.

Así resulta que el decir de los mortales es un responder; toda palabra hablada es ya respuesta, eco, un decir que corresponde, un decir oyente. Por ello, el hombre está consignado al radical "*uso*" del "*acontecer*"; éste necesita imperiosamente del hombre para el menester de llevar la dicción silenciosa, sin voz, al sonido del habla humana. El auténtico itinerario del lenguaje es el que realiza éste mismo desde la "*dicción*" (*manifestación*) del *Ereignis* hasta la palabra sonora del hombre; es, a la vez, camino y marcha, y es un lazo que, paradójicamente, libera y desata.

La *dicción* no es uno de tantos modos de ser del "*acontecer*", es su "*modo más propio*". "*El Ereignis es dicente*". Por ser el *Ereignis* la "*región*", el lugar

---

[614] UzS., p. 261.

propio de donde mana todo darse (*es gibt*), sin ser propiamente ni acontecimiento ni resultado, se expande en cierto sentido por delante del ser mismo. De este modo *el ser debe pensarse como donación del Ereignis.* Es, en fin, reunión en el dicho. En cuanto tal, es designado por Heidegger como "*lugar de lugares*", como el sitio donde todo "*dictado*" se despliega.

Extraña concepción ésta, donde todo el poder se tranfiere a un misterioso "*acontecimiento*" irreductible, en el interior del cual se muestra el dicho como en una especie de "*teofanía*". El *Ereignis* no puede retrotraerse a otra cosa desde la cual pueda explicarse; no es *Ergebnis*, resultado, sino *Er-gebnis*, donación, lo que da, confiere y otorga; y otorga, sobre todo, la posibilidad de decir "*hay*" ser, *es gibt Sein.* El ser necesita de esa donación del Ereignis para llegar como presencia a su propia mismidad de ser. "*El Ereignis es lo más visible de lo invisible, lo más simple de lo simple, lo más cercano de lo cercano y lo más lejano de lo lejano, donde los mortales nos mantenemos en el tiempo de nuestra vida*"[615].

El *Ereignis* como lugar de ser y tiempo no es una unidad ulterior de dos cosas que primariamente son independientes, sino el origen y la precedencia misma, un *pre-cederse.* El *Ereignis*, como un "*dar*", es lo que realiza la unidad del destino y del alcanzar; el *Ereignis*, dando ser y dando tiempo, es el que determina ambos modos de dar en su indisolubilidad. Así, ser y tiempo se mantienen y relacionan en el *Ereignis* como las dos "*cosas*" del pensar. Por eso designa Heidegger el *Ereignis* como el "*objeto*" que atañe al pensar. *Ereignis*, es el lugar desde el que hay que pensar el ser, pero no es el ser. No hay que confundirlo con el ser, puesto que el ser pertenece al *Ereignis* y, por lo mismo, éste no puede ser una forma o modalidad de aquél; *Ereignis* incluye al ser, mas no viceversa. Finalmente, habría que señalar que el *Ereignis* no se manifiesta en su donación como el ser; la donación del *Ereignis* tiene el carácter de época (*Epokhé*), que implica ocultación[616]. El acontecer, como el ser, *no "es",* puesto que no es un ente. Pero mientras del ser puede decirse

[615] *Ibidem.*, pp. 258-260.

"*hay*", "*se da*", no así del acontecer, *ya que todo dar tiene lugar en virtud del acontecer.*

El *Ereignis*, donador supremo de todo lo que al hombre "*se da*", no despoja a éste, sin embargo, de su humanidad. Al contrario, por el acontecimiento del dicho es el hombre adscrito a su propia esencia y con esto se abre al ser de todo ente. "*Como el Dios del maestro Eckhart, el Ereignis tiene necesidad del hombre. El dicho requiere el decir humano y a él se entrega, abriéndolo al mismo tiempo a la avanzada libre del Ser*"[617]. "*El dicho tiene necesidad de darse a entender en la palabra*", sigue diciendo Kelkel, "*leemos en las últimas páginas de este ensayo de Heidegger, ensayo que nos propone no como una reflexión en torno a la esencia del lenguaje, sino como su 'leyenda', recibida por inspiración del Ereignis*"[618].

Ahora bien, el "*acontecer*" es histórico; se revela o se sustrae en formas diversas, según la época y el destino histórico; se revela o se sustrae en forma diversa, según la *época* y el destino histórico. Esto, como ya habíamos anotado, quiere decir que el lenguaje es también histórico y Heidegger lo ilustra con el ejemplo del lenguaje técnico: La técnica moderna, cuya esencia designa Heidgger con el "*todavía extraño nombre*" de "*Ge-stell*", imposición, es, al final de cuentas, una de tantas maneras de manifestársenos la realidad, una forma de verdad; por lo tanto, una de las caras que nos puede poner y un aspecto que puede revestir el originario "*acontecer*".

La esencia de la técnica "*pone*" al hombre en trance de mirar la realidad como "*mera existencia*" (*Bestand*); a su luz se nos hace presente el *Ereignis,* pero desfigurado por el pensar calculador. Bajo el imperio de la técnica, el lenguaje humano se ve constreñido a ser una réplica de la mentalidad técnica, porque la realidad -*el acontecer (Ereignis) deformado en im-posición (Ge-stell)*- nos habla el lenguaje de la técnica, nuestro hablar se vuelve técnico y se formaliza.

---

[616] *Ibidem.*, p. 260.
[617] Kelkel, Arion L. "*El pensamiento dócil, La experiencia del lenguaje*", en Schérer, René y Kelkel A.L., *Heidegger*, Ed. cit., pp. 213-214.
[618] *Ibidem.*, p. 214.

La ecuación hoy vigente de lenguaje igual a información no es sino el resultado de la tecnificación del lenguaje. La "*información*" es el lenguaje que se ha creado para su uso privado y sus fines de universal dominación el pensamiento técnico. El resultado es que el hombre, en todas las dimensiones, queda conformado técnicamente y, poco a poco, va abandonando el "*lenguaje natural*" que, en última instancia, podría entenderse por tal como el lenguaje todavía no formalizado, pero en vías de formalización.

Lo natural del lenguaje queda bajo la opresión de la voluntad de formalización, con lo cual se bloquea todo acceso a la verdadera "*naturaleza*" del lenguaje, que no es sino aquello que los griegos llamaron *phýsis* y que tiene su último origen en el "*acontecer*" radical (*Ereignen*), a partir del cual actúa la "*dicción*", esencia del lenguaje.

Así, pues, podemos decir que todo auténtico lenguaje, por serle remitido al hombre por la vía de la dicción, es destino y por ello, es histórico. Conviene tenerlo presente para no malentender la expresión de Heidegger "*lenguaje natural*"; porque, en rigor, no hay tal lenguaje natural si con ello quisiera significarse el lenguaje de una naturaleza humana sin destino. Todo lenguaje es histórico y esto quiere decir provisional.

Hoy, con el predominio del lenguaje técnico, se tiende a creer que el lenguaje como "*información*" es el lenguaje. Ya se sabe que para Heidegger nuestra época no es auroral, sino "*occidental*"; no comienza nada nuevo, sino que consuma lo que estaba ya contenido "*desde antiguo*" en la Edad Moderna.

Por radicar en la "*dicción*", y ésta en el "*acontecer*", el lenguaje esencial no es una conversación, no es un diálogo, sino un monólogo. A este carácter del lenguaje se refirió Novalis cuando escribió:

> *"Precisamente a caracterísitica del lenguaje -a saber, que sólo se preocupa de sí mismo- no la conoce nadie"*

Pero el monólogo de Novalis no es el de Heidegger; Novalis concibe el monólogo del lenguaje en la perspectiva del idealismo absoluto, es decir, desde la subjetividad, mientras que Heidegger desde la estructura de la

"*dicción*", enraizada en el *Ereignis*. Pero el que el lenguaje sea un monólogo en Heidegger quiere decir, al menos, dos cosas: la primera que sólo el lenguaje habla propiamente; la segunda, que el lenguaje habla "*en solitario*". Esto no quiere decir que se hable de una soledad; solitario puede estarlo únicamente quien no está solo, aislado; en el solitario actúa la "*falta de compañía*" como lazo de unión. Es esencial al lenguaje esa "*falta*", que no es una carencia, ni nada negativo. Luego entonces, nos podemos preguntar ¿Qué es lo que echa en falta el lenguaje? La palabra humana, el hombre en su hablar.

Ya lo habíamos dicho: el lenguaje en su esencia es "*dicción*" (*Sage*), la "*dicción*" es *manifestación (Zeige*), la manifestación está "*pidiendo a gritos*" el habla humana para hacerse patente y actual; la dicción en cuanto manifestación encamina el lenguaje hacia el habla humana. Por ello, el hombre es capaz de hablar en la medida que se pone en correspondencia con la "*dicción*" y la escucha, para hacerse eco de ella por la palabra. Lenguaje ordinario y hombre mutuamente se "*echan en falta*".

En esta pertenencia del hombre a la esencia del lenguaje encuentra Heidegger la razón de la dificultad de "*conocer*" el lenguaje como tal. No podemos "*ver*", es decir, representar la esencia del lenguaje, porque estamos metidos dentro de ella; sólo podemos mirarla en cuanto que somos "*mirados*" por ella, incluidos en su respectividad. La dicción no puede aprehenderse en una enunciación. Esta imposibilidad de conocer al modo tradicional no es una inferioridad, sino una elevación de rango; gracias a ella somos transportados a un ámbito privilegiado, que es el nuestro, el que nos corresponde como mortales.

Cuando en 1947 Heidegger definió el lenguaje como "*la casa del ser*" aludía a este carácter de "*dicción mostrante*"; el lenguaje, entonces, guarda la presencia del ser; éste aparece y se deja ver en el mostrar de la dicción. El lenguaje es la casa del ser porque goza del privlegio de ser la "*melodía del Ereignis*"[619], que es, a su vez, *aquello que da* y en que *se da* el ser. Mientras

[619] UzS., p. 267

tanto, el hombre, como oficiante fiel, habita el "*Templo del ser*", es decir, el lenguaje.

Desde luego, lo que es claro es que Heidegger está señalando es que necesitamos un nuevo lenguaje, pero lo primero que tenemios que hacer es transformar nuestra actual relación con él; no hay otro medio para ello que sumergirnos en el original *Ereignis*, allí donde radica la esencia del lenguaje y nuestra propia esencia de hombres.

No podemos inventar un nuevo lenguaje, pero tampoco se trata de inventar nuevas palabras y frases, cuando más, lo que se requiere es de una indicación que "*tal vez*" puede remotamente prepararle el terreno a una eventual transformación. El paso previo es la toma de contacto con el lenguaje en sus dos fuentes primigenias o, mejor, en la confluencia de las dos: *pensar y poetizar*; *llegar a la experiencia de un pensar que sea, a la vez, poetizar y de un poetizar que sea, a la vez, pensar*, lo que exige el descenso al nivel en que tiene lugar el encuentro: el pensamiento como recuerdo y acción de gracias, que pertenece ya más al reino del callar que del hablar.

En este punto hay que señalar que Heidegger espera, sin seguridad alguna, que nuestra lenguas occidentales, todas ellas metafísicas, no lo sean irremediable e irreecusablemente, sino que encierren en sí otras posibilidades para el futuro, otros modos de decir. En todo caso, el alumbramiento del decir pensante, de ese camino del pensar, será difícil y doloroso. Pero no habría que olvidar aquello que el mismo Heidegger nos dijera que aunque

> "*Hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser,* el hombre es el poema que el ser inaugura".

Epílogo

"Ponerse en camino hacia
una estrella, nada más".

M. Heidegger

"También en los días venideros
seguiremos en camino, andariegos
en la vecindad del ser.

M. Heidegger

Los grandes filósofos, aquellos que marcan puntos de discontinuidad en el itinerario espiritual de la humanidad, parten de un lugar por descubrir, de algo que hasta entonces había sido un espacio en blanco en el mapa del espíritu. Ellos están obligados a dar nombre a este espacio desde el que advierten, miran, otean los alrededores de una manera diferente y por ello inician un camino, quizá, como Heidegger, no un nuevo camino sino uno que quedó inconcluso en su misma apertura. El camino es como la idea del infinito, de la cual decía Borges, que corrompe a las demás, aunque felizmente, el mundo en el que vivimos, y tal como lo vivimos, es limitado. Bastan algunos pasos para salir de nuestro cuarto, algunos años para salir de nuestra vida. Pero

supongamos que en aquel espacio reducido, de repente oscuro, nosotros, de repente ciegos, nos extraviamos. Supongamos que el desierto geográfico se convierte en el desierto bíblico: ya no son cuatro pasos, ya no son algunos días los que se necesitan para cruzarlo, sino el tiempo total de nuestra existencia, toda la historia de toda la humanidad y tal vez más.

Para el hombre prudente y de medida, el cuarto, el desierto y el mundo son lugares estrictamente determinados. Para el hombre desértico y laberíntico, expuesto al error de una tentativa necesariamente un poco más larga que su vida, en el que su paso se convierte en un tentar las cosas casi a ciegas, es el mismo espacio el que será verdaderamente infinito, aún cuando sepa que no lo es y tanto más cuanto que lo sabrá. Por ello, pudo decir Heidegger: "*Hemos ido a parar a la indigencia en el desierto y allí seguimos, a la expectativa, en vez de conocer eternamente cosas, de* entender contemplando *y de contemplar entendiendo...*"[620]

La filosofía así, tenía que descubrir, en ese desierto, el significado del mundo y su unidad; las herramientas para realizar este trabajo eran los sentidos y la lógica: la filosofía como las mitologías, dio por establecido que las cosas no son lo que a nuestros ojos parecen ser, que el mundo requiere una explicación y que, para hacerlo inteligible, ha de encontrarse la unidad; a diferencia de las mitologías, la filosofía daba por convenido que no encontraríamos un sentido de antemano, sino un sentido susceptible de ser reconstruido por la Razón. Pero qué es lo que acontece cuando nuestras más extremas seguridades quedan cuestionadas, cuando es la razón misma la que tiene que bajar a un ámbito mucho más cercano, cuando la razón ya no es la razón *a priori*, sino que se descubre que la función del pensar es abrir, descubrir, develar, desvelar, reunir... El error, el hecho de estar en camino sin poder detenerse nunca, convierte a lo finito en infinito.

Todas las aparentes actitudes de Heidegger de rechazo ante la razón, la lógica, la metafísica, el Dios metafísico, la voluntad de poder, el pensar técnico, no son

---

[620] Citado en Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ed.cit., p. 450.

sino una lucha contra los elementos desintegradores y nihilizantes que pára él se habían apoderado de la mente occidental. El esfuerzo de integración de Heidegger se ha centrado desde el principio de su trayectoria mental, temáticamente desde 1927, sobre la aporía de ser y tiempo. El pensador de Todtnauberg ha intentado reconciliar los dos extremos tradicionalmente irreductibles. Para ello, ha tenido que devolverle al tiempo su verdadera esencia, rescatándola tanto de la desfiguración de la noción vulgar como de la científica y filosófica. En el análisis de Heidegger aparece la cuestionabilidad de los tres momentos del tiempo y su sentido unitario. Al quedar liberado del absolutismo del presente, el tiempo ha ganado en profundidad.

Pero también el ser ha tenido que renunciar a su hierática y mayestática figura y salir al encuentro del tiempo. El ser se temporaliza. La temporalización del ser, para nuestro filósofo, sin embargo, ya está en la línea de la filosofía occidental. Porque para él el pensar tradicional de Occidente ha comprendido siempre el ser desde el horizonte del tiempo, pero del tiempo estrechamente comprendido sólo en el presente: de ahí el aire abstracto e intemporal del ser. El ser ha sido desde la aurora de la metafísica "*presencia constante*", "*la presencia de lo presente*", en su forma plenaria, *nunc stans*.

Al reintegrar el ser en el tiempo, lo ha despojado súbitamente de su máscara espectral, de su careta estremecedora, del disimulo alucinante y desde el artificio aséptico: el ser ha ganado en amplitud, en dimensiones, en abismo. Una de las consecuencias inmediatas ha sido que una enorme segmento de la realidad, que hasta ahora se caracterizaba negativamente, como no-ser, como simple carencia o falta de, se revela como algo positivo: lo oculto, lo latente, lo misterioso, lo secreto, lo reservado, lo inagotable, lo ausente en todas sus formas, *lo no pensado. El ser no es sólo presencia, sino también ausencia*. Si se escoge seguir hablando de presencia, hay que dilatar esta noción hasta hacerle incluir como una de sus posibles figuras la de ausencia. El tiempo no es sólo el presente, su parcela actual, sino también lo pasado y lo por venir, su segmento oculto; el presente es sólo el momento de *iluminación*, la breve franja de claridad, ese brevísimo instante de luz que viene de lo invisible y va

hacia lo invisible. El presente sólo cobra su verdadero sentido en y desde la ausencia. Esto hay que aplicarlo al ser, aquejado de tiempo; no es sólo que haya que ampliar el ser como presencia en el ser como ausencia, sino que el ser como presencia es lo que es sólo en y desde la ausencia. El ser es eminentemente "*des-ocultación*" y, por lo tanto, implica patentización y ocultación, como Jano bifronte, como dos momentos inseparables de una misma estructura: ocultación y desocultación que se implican mutuamente y reobran una sobre la otra.

Así entendido el ser su repercusión se da en todas las esferas de la realidad, desde la verdad y el pensar hasta el hombre y Dios. La verdad será *des-cubrimiento*, *des-velación*, en que lo velado no pierde su condición de tal, sino que queda salvado y guardado, preservado. De una parte las impugnaciones de la razón raciocinante por Heidegger, y de otra, su apelación a un pensar con apariencia de semipoético. El pensar racional es pura claridad, claridad sin fondo, sin meandros, sin simas, sin fisuras, sin ese necesario claroscuro, sin esa combinatoria de luz y sombra de donde emerge; es la claridad de las formas (*eîdos*), de la superficie de las cosas, de las vistas que éstas ofrecen miradas desde determinado ángulo, por ejemplo, desde el presente temporal y el simple ser-ahí; claridad de las "*ideas*", del dominio, la imposición sobre lo que es sin mediación alguna, el pensar calculador, que mensura, que calibra, que decide lo que la cosa debe ser.

El pensar racional está guiado por el afán de asegurarse de la realidad y de tenerla disponible para el múltiple obrar; el obrar técnico se asegura de las cosas como utilidades; el obrar "*humano*", de las cosas como valores y normas; en definitiva, siempre al servicio del hombre colocado en el centro de la realidad. El pensar se convierte en explicar cuando lo ente se convierte en un tejido de causa y efecto y, en este sentido, en lo "*real efectivo*", pero también lo hacemos al filosofar y hacer ciencia mediante explicaciones y fundamentaciones. A éstas pertenece también la afirmación de que algo sea inexplicable. Una cosa es reconducida a la otra; lo ente, a su ser como fundamento suyo. El ente es concebido a partir de sus fundamentos a fin de

que, en cuanto concebido, venga a someterse al dominio del hombre. *Nada sin fundamento*: éste es el gran principio seguido por el pensar explicativo: la época moderna, y con ella, el pensar explicativo, lleva ese principio a su más acabada explicitación.

En el siglo XIX, el explicar se convierte sencillamente en el método de las ciencias, no solamente de la ciencia natural, ni únicamente la psicología, sino también las ciencias del espíritu caen bajo el dominio del explicar: La religión es reconducida, por ejemplo, al modo de la Ilustración y del positivismo, a estados psicológicos como, por caso, el miedo de los hombres; y con eso se da ya por explicada. En una explicación menos tosca, la religión es reconducida a la historia acontecida del alma, del individuo y de los pueblos. También la poesía, y hasta la filosofía misma son explicadas como expresión del espíritu de un pueblo o de una orientación interna a una concepción del mundo.

"*Extensión*" o "*conciencia*": de ahí no pasa nunca la explicación, ya sea que la conciencia venga pensada al respecto como espíritu históricamente acontecido o no. La referencia a las dos sustancias cartesianas suscita el problema de si tras el explicar no estará, en definitiva, el modo metafísico de captar, enderezado a un fundamento último. Y como un explicar interpreta Heidegger a la metafísica: como explicación del ente a partir de su ser y del ser a partir de un ente supremo. Que la metafísica sea interpretada como una tal expresión, como onto-teología, no significa que la fundación ontológica deba quedar sencillamente estigmatizada como un mero explicar óntico, puesto que los esfuerzos del pensar metafísico han estado precisamente dirigidos a destronar la prepotencia del modo óntico de la explicación. En su meditación sobre la metafísica, Heidegger trata de mostrar que el pensar, tan pronto abandonó el elemento de la verdad del ser como desocultación, tuvo que convertirse en una técnica de explicación a partir de causas supremas.

No obstante, el ser, pensado como él mismo, rechaza toda explicación, y eso es precisamente lo que Heidegger intenta y quienes han seguido después de él: pensar el ser como él mismo, sin consideración a la posibilidad de

fundación del ser en un ente. En su camino del pensar, Heidegger experiencia el ser como lo sin fondo, como abismo, llegando su pensar a lo carente de suelo, "*en la medida en que el ser deja ahora de ser llevado a un suelo en el sentido del ente, a partir del cual puede ser explicado*". El pensar metafísico es el enemigo de todo lo que sea indisponibilidad, imprevisibilidad, historia y se venga de lo oculto y lo misterioso, que es lo indisponible por excelencia, relegándolo a las tinieblas exteriores de lo negativo.

El pensar que intenta Heidegger es como él lo había señalado: *Holzwege*, caminos que no conducen a ningún lado, pero que en ese obrar del propio camino, de esa nulidad de un fin, de una meta, de una seguridad que nos estalla en las manos, ése tiene que comenzar por despojarse de la voluntad de poder y de querer en todas sus formas, de adoptar actitudes que ante la razón raciocinante se presentan como pasividad o poesía: *dejar ser, pensar el ser, ingresar en el ámbito originario y esperar allí, recordar, agradecer, recoger y recogerse, escuchar la llamada del ser, la voz de las cosas, incluso escuchar la lengua más bien que hablarla, formas todas que envuelven, incluyen y circunscriben a lo oculto, a lo no pensado.*

Tradicionalmente la razón ha postulado el desinterés como lema de su quehacer, ésta es la postura imparcial y "*objetiva*" ante la realidad. Pero lo verdaderamente esencial ha sido descubrir con Heidegger que el ataque a la realidad que, subrepticiamente y con apariencia de doblegarse ante ella, ha llevado a cabo la razón, incluso en su forma de máxima pureza y exención de toda escoria de pragmatismo. Pero por lo visto, el acto de abandonarse, de abrirse a la realidad sin crisparse ante ella, lo que Heidegger llama apertura es algo que se antoja imposible.

Al igual que el ser, Dios es uno de los temas del pensar heideggeriano. El pensador de Messkirch no hace demostraciones racionales de su existencia y de sus atributos, sino que deja a Dios ser lo que es, lo oculto por antonomasia, en "*el misterio de su lejanía*". Al revalorizar lo oculto como algo positivo –en rigor como lo más positivo, al ser el fondo y sustento de la realidad- Dios, precisamente por ser lo más ausente de lo ausente, se presenta como lo más

real de la realidad. La razón raciocinante había intentado asegurar también a Dios, su existencia y sus atributos, sin embargo, Heidegger sin menoscabar los logros de la metafísica, advierte que Dios como *causa sui* nos queda extrañamente lejano, pero no con la lejanía que no nos llena, porque nos ofrece un lado de Dios capatado a la luz de un logos deamsiado tosco, burdo y superficial: un Dios vaciado de su misterio. Con la experiencia nietzscheana de la muerte de Dios, Heidegger entrevió que, con independencia de lo que Nietzsche haya podido mentar al referirse a la muerte de Dios, para Heidegger no es Dios mismo quien está muerto, sino el dios experenciado en la historia acontecida occidental, determinada por la metafísica "*La refutación de Dios: propiamente dicho, sólo el dios moral es refutado. Esta palabra le dice al pensar meditativo: aunque el dios pensado como valor sea el valor más grande, no es dios alguno. Luego Dios no está muerto. Pues su deidad vive. Y si la deidad entendida como lo esenciante, recibe su provenencia de la verdad del ser, y éste, entendido como inicio que acaece de forma propicia, 'es' otra cosa que el fundamento y causa del ente, la deidad está entonces más cerca del pensar que de la fe".*

Por ello nos puede decir Heidegger que solamente cuando abandona al dios metafísico llega el pensar a quedar libre para el "Dios divino". Si Heidegger puede plantear la cuestión de Dios se debe a que, según su experiencia, no es la deidad de Dios lo refutado, sino solamente la esencia de Dios, pensada metafísicamente. Hölderlin, que rescata transformada la experiencia premaetafísica de Dios en la tragedia griega, puede ser el garante de la posibilidad de una Theologia que se sabe emplazada bajo la interpelación de lo divino aun en un tiempo en que Dios se ha retirado.

Heidegger devuelve al mundo y sus cosas su sitio. Desde Descartes el mundo de la filosofía y de la ciencia era pura geometría. Con Heidegger se puede de nuvo andar por el mundo. No se puede negar que del mundo como pura extensión geométrica, al mundo como intersección de tierra y cielo, mortales y divinos, en que cada uno de los integrantes no es sin el otro y cada uno es lo

que es frente y hacia el otro, hay una gran distancia, de la máxima vacuidad a la máxima riqueza.

El ser puro, por ello queda tachado (Ser) para salvarse en el juego de las cuatro esquinas del mundo. Heidegger, lejos de destruir, deconstruye el mundo para recomponerlo en un juego amoroso, reuniendo las piezas dislocadas y dispersas por la furia de la razón analítica. En cuanto a las cosas, el pensador de Todtnauberg las cura de la enorme amputación a que las había sometido la metafísica desligándolas del mundo, y la ciencia reduciéndolas a lo matemático para devolverles las verdaderas proporciones. Cosa es lo que reúne en sí la original constelación, el lugar de cita donde se realiza el juego del mundo.

"*Destino*", "*época*", "*relación*", "*juego*" y sobre todo, "*acontecer*", superan en un sentido previo a toda dialéctica, las mencionadas tensiones del ser. Todo queda integrado, compuesto, completado, por el ser, pero el ser no es todavía lo último, sino que se retrae, a su vez, a algo más originario, al Ereignis. El ser no es, sino que "*hay ser*", "*se da*" el ser (*es gibt Sein*); por tanto, hay algo que "*da*" el ser. Ese "*algo*" ("*Ello*", *Es,* dice Heidegger) no es un ente, ni debe concebirse a modo de ente. Lo que da el ser es el *Ereignis*: acontece ser. Toda interpretación de este enigmático "*acontecer*" dentro del cuadro de las categorías tradicionales de devenir, cuyo opuesto sería el permanecer, la constante presencia, es o resulta inadecuada.

Un ser que se resuelve al final en acontecer tiene muy poco que ver con el ser tradicional. Se puede preguntar si metodológicamente no habría sido preferible prescindir desde el principio de todo término tradicional, particularmente el del ser y partir de las cosas mismas, según rezaba el apotegma de la fenomenología. Quizá fuera así, lo cierto es que el pensar heideggeriano no sólo retuvo la palabra ser, sino también se dedicó a descubrir en el origen del pensar occidental una idea de ser idéntica a la que había de alcanzar por su personal meditación: *lógos, Moîra, alétheia, eón*..., fueron tan sólo algunos de los nombres con los que los griegos nombraron al ser como reunión, destino, ocultación-desocultación, presencia y ausencia. Todo ya en el fondo del original pensar griego.

Cuando iniciamos esta investigación nos preguntábamos sobre cúal sería la tarea que se le debiera de asignar al pensar después de Heidegger, la ruta o camino que descubrió el pensador de Todtnauberg al pensar. Lo que se intentaba e intentó en este espacio no fue otra cosa que explicitar una suerte de *Zeit Geist* de nuestra época, de reconocer y exponer los lineamientos que el pensar de Heidegger han creado en el decurso del filosofar, una suerte de línea en el tiempo que ha determinado una condición del propio pensamiento y que marca ya el rumbo del pensar contemporáneo.

Se trata, en otros términos de un pensar que expresa una situación epocal de la cual no hay escapatoria posible. En este sentido, la huella de Heidegger se muestra esencialmente en lo que se ha denominado como una "tipificación de *la* metafísica", en donde ella aparece como un sólido edificio, una sólida estructura, perfectamente ensamblada y en donde cada uno de sus elementos encuentra su fortaleza en la mutua referencia, en su estar hechos los unos para los otros, tal y como señala Kolakowski: "*La filosofía ha estado buscando un lenguaje absoluto, perfectamente trransparente, que nos transmitiría la realidad tal como ésta 'verdaderamente' es, sin adulterarla en el proceso de nombrar y describir; esta búsqueda era vana desde un principio, pues para expresar nuestras preguntas necesariamente empleamos un lenguaje contingente, tal como nos viene dado, hecho de antemano y no fraguado con propósitos metafísicos*"[621].

Sus rasgos, ahora, ciertamente son conocidos (aunque ellos siguen viviendo de una manera clara y determinada en muchas de las nuevas concepciones): ser como presencia plena, formulación evidente o embozada del principio de razón suficiente (que no es otra cosa que el mecanismo argumentativo que nos remite en cada caso al indispensable fundamento), verdad como adecuación, idea de totalidad, mantenimiento de la idea de sujeto y de la idea de objeto, concepción embozada de la idea de progreso, entre otros, todos ellos dentro de ese molde general que Heidegger llamaría aún como la "*constitución*

[621] Kolakoswski, Leszek, *Horror methaphysicus*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, pp. 20-21.

ontoteológica de la metafísica" y cuya virtualidad reside en que la metafísica no es el resultado de una vaga abstracción de rasgos comunes, tampoco es una forma de pensamiento, un modo de pensar las cosas y dar razón de ellas, sino antes bien, un modo de estar y de ser en el mundo, el modo específico de configurarse el mundo que define la historia de Occidente, la progresiva comprensión de la lógica interna del pensar occidental, posible precisamente porque hoy nos encontramos en su consumación, una consumación que, como el mismo Martin Heidegger señalara en su día: "*Todo lo grande está en medio de la tempestad*".

Unas últimas palabras: A partir del semestre de invierno de 1950-51, Martin Heidegger pudo volver a tener una actividad docente de manera oficial, había salido del destierro, de ese errar por el desierto. El mundo, sin embargo, lo había rehabilitado ya de otra manera y su errancia era por siempre del pensamiento. Para todos, el pensador de la Selva Negra era, como dijera Hanna Arendt, "*el rey secreto del pensamiento*". Para él, sólo sus propias palabras: "*Quien piensa en grande, debe errar en grande*".

1. Allemann, Beda, *Hölderlin y Heidegger*, Ed., Los libros del Mirasol, Buenos Aires, 1965.
2. Aristóteles, *Metafísica*.
3. Bataille, Georges, *Teoría de la religión*, Ed., Taurus, Madrid, 1975.
4. Baudelaire, Charles, *Salon of 1859*, segunda parte, *Art in Paris*, 1967.
   The Painter of Modern Life and Other Essays, London, 1964.
6. Baudrillard, Jean, *El otro por sí mismo*, Ed., Anagrama, Barcelona, 1988.
   La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos, Ed., Anagrama, Barcelona, 1993.
8. *La transparencia del mal, Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Ed., Anagrama, Barcelona, 1991.
   Las estrategias fatales, Ed., Anagrama, Barcelona, 1984.
10. Beaufret, Jean, *Al encuentro de Heidegger*, Monte Avila Editores, 2ª ed, 1993.
11. *Dialogue avec Heidegger*, 4 tomos, Ed., Minuit, 1973-1984
12. Benjamin, Walter, *Baudelaire*, Ed., Taurus, Madrid, 1972.

13. *Iluminaciones I: Imaginación y Sociedad*, Ed. Taurus, Madrid, 1971.
14. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Ed., Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
15. *Ensayos escogidos,* Editorial Sur, Buenos Aires, 1969.
16. *Gesammelte Schriften, (Werkausgabe)*, I, 3. Frankfurt, 1980.
17. Berman, Marshall, Anderson, P., et. al., *El debate de la modernidad posmodernidad*, compilación y prólogo de Nicolás Casullo, Ed., El cielo por asalto, 5ª ed., Buenos Aires, 1995.
18. Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire, La experiencia de la modernidad*, Ed. Siglo XXI, México, 1997.
19. Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, Ed., Paidós, Barcelona, 1992.
20. *Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Ed., Calden, Buenos Aires, 1975.
21. Bubner, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea,* Ed., Cátedra, Madrid, 1984.
22. Burnet, W., *Early Greek Philosophy*, Londres, 1958.
23. Bury, John, *La idea de progreso*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1971.
24. Constante, Alberto, *El pensar de la errancia*, Ed., Instituto Mexiquense de Cultura, México, 1992,
25. *El retorno al fundamento del pensar, Martin Heidegger*, Ed., UNAM, México, 1987.
26. *La mirada de Orfeo (un atisbo a la modernidad)*, Ed., Aquesta Terra, México, 1997.
27. *La obscenidad de lo transparente*, Ed., Conaculta, Col., Luzazul, México,1994.
28. Coppleston, F., *Augustine to Scotus*, Londres, 1950
29. Cover Van Putten, Diana, *Trastorno por estrés postraumático. El caso de algunos de los sobrevivientes del Holocausto nazi residentes en México.* Tesis de licenciatura, 1996.

30. De Waelhens, Alphonse, *La filosofía de Martin Heidegger*, Ed. Universidad Autónoma de Puebla, 2ª edición, 1986.
31. Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Ed. De Minuit, Paris, 1967.
32. *L'Ecriture et la Difference*, du Seuil, Paris, 1967.
33. *La mythologie blanche*, en Marges de la philosophie, Minuit, Paris, 1972
34. *La voz y el fenómeno, Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl,* Ed., Pre-textos, Valencia, 1985.
35. *Memorias para Paul de Man*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1989.
36. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., editada por W. Kranz, Berlín, 1966.
37. Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, vol., V. Göttingen, 1957.
38. *Vida y poesía*, Ed. F.C.E., Tomo IV, 2ª ed, México, 1953.
39. Eliade, Mircea, *Iniciaciones Místicas*, Ed., Taurus Ediciones, Madrid, 1975.
40. *Lo sagrado y lo profano*, Ed., Guadarrama, Madrid, 1973.
41. Eliot, T.S., *Baudelaire*, Ed. Gallimard, París, 1975.
42. Etiemble, *La escritura.*, Col Maldoror, Ed. Labor, Barcelona,1985.
43. Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Ed. Tusquets, Barcelona, 1996.
44. Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura,* Ed., Paidós, Barcelona, 1996.
45. *Folie et Déraison. Histoire de la Folie a l'Age Classique*, Nueva ed. En col. De bolsillo (Tel), Gallimard, Paris, 1976.
46. *Hermenéutica del sujeto*, Ed. La piqueta, Madrid, 1987.
47. *Historia de la locura en la época clásica*, 2 tomos, FCE., Primera reimpresión, México, Col. Ensayistas, N° 290, 1979.
48. *Las palabras y las cosas*, Ed., Siglo XXI, México,1979.
49. *Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Regard Médical.* PUF., Paris, 1963.

50. Frisby, David, *Fragmentos de la modernidad, Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin.*, Ed. Visor, col., La balsa de Medusa, Madrid, 1992.
51. Gadamer, George, *Poema y diálogo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1993.
52. *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
53. García Sánchez, Javier, *Hölderlin*, Ed, Barcanova, Barcelona, 1982.
54. Gernet, L. y Boulanger, A., *El genio griego en la religión*, ed. Uteha, México, 1960.
55. Gil Villegas, Francisco, *Los profetas y el Mesías, Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, FCE y Colegio de México, 1996.
56. Gilson, Etienne, *El ser y la esencia*, Ed. Desclée, de Brower, Buenos Aires.
57. Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Ed., Anagrama, Barcelona, 1983.
58. Greisch, J., *Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger*, "revue des Sciences philosophiques et theologiques", 57, 1973.
59. La parole heureuse. M. Heidegger entre les mots et les choses, Beauchesne, Paris, 1987.
60. Guerra, Ricardo, *Filosofía y fin de siglo*, ed., Col. Seminarios, Fac. de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996.
61. Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1a reimpresión, 1980.
62. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1989.
63. *Kleine Politische Schriften*, Frankfurt, 1981.
64. Hazard, Paul, *La crise de la conscience européenne*, Gallimard, Paris, 1987.
65. Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, Ed. Solar Hachette, 3ª ed., Argentina, 1974.
66. *La fenomenología del Espíritu*, Ed., FCE, México, 1973.
67. Heidegger, M, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957,
68. *Die Technik und Die Kehre*, Pfullingen, 1962.
69. *Holzwege*, Ed. Frankfurt am Main, 3. Unveränd. Aufl., 1957.

70. *¿Qué es eso de filosofía*? Ed. Sur, Buenos Aires, conferencia pronunciada en Cérisy-la Salle, Normandía, en agosto de 1955.
71. *¿Qué significa pensar?,* Ed. Nova, 2a. ed., Buenos Aires, 1964.
72. *Aus der Enfärung des Denkes*, trad., de A. Constante y R. Horneffer, en prensa, edición bilingüe.
73. *Carta sobre el humanismo*, Ed., Huascar, Buenos Aires, 1972.
74. *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*), Ed., Alianza Editorial, Madrid, 1989.
75. *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
76. *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987.
77. *Der Feldweg*, 3 Auflage, Frankfurt, V. Klostermann, 1962.
78. *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957.
79. *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962.
80. *Die Frage nach dem Ding,* Tubingen, Max Niemeyer, 1962.
81. *El final de la filosofía y la tarea del pensar, en Kierkegaard vivo,* ed. Alianza Editorial, Madrid, 1970.
82. *El ser y el tiempo*, Trad., José Gaos, FCE, México, 1980.
83. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, 2. Vermehrte Aufl., 1951.
84. *Estudios sobre mística medieval*, Ed., Siruela, Madrid, 1997.
85. *Gesamtausgabe,* Klostermann, Frankfurt, 1975.
86. *Hebel – der Hausfreund*, Pfullingen, 1962.
87. *Hölderlin y la esencia de la poesía*, FCE, México, 1958.
88. *Hölderlins Erde und Himmel*, en Hölderlin-jahrbuch, 11 (1958-1960).
89. *Identität und Differenz*, Ed., Pfullingen, 1957.
90. *Introducción a la metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 3ª edición, 1972.

91. *La proposición del fundamento* Tr., y nota de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, 1991.
92. *La voluntad de potencia como arte*, en Revista Eco, t. XIX.
93. *Nietzsche* I y II. , Trad. P. Klossowski, Ed., Gallimard, Paris, 1971.
94. *On time and Being*, Harper Colophon Books, Harper & Row Publishers, New York, 1977
95. *Platonslehre von der Warheit. Mit einem Brieg über den Humanismus*, Bern, 2. Aufl., 1954.
96. *Question I, II, III y IV.*, Éditions Gallimard, Paris, 1966.
97. *Sendas Perdidas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2ª ed., 1969.
98. *Serenidad*, Ediciones Serbal, Barcelona, España, 1989.
99. *Über den Humanismus*, Ed., Frankfurt am Main, 2, Aufl. , 1959.
100. *Unterwegs zur Sprache*, Verlang Günther Neske, Pfullingen, 1959.
101. *Vom Wesen de Grundes,* Ed., Frankfurt, 1949. A partir de la 3ª edición Heidegger le agregará un prefacio.
102. *Vorträge und Aufsätze*, Neiemeyer, Tubinga, 1954
103. *Was heisst Denken*, Tubingen, 1953
104. *Was ist das – die Philosophie*, Trad., Española *¿Qué es eso de filosofía*? Ed. Sur, Buenos Aires.
105. *Zur Sache des Denkes*, Tubingen, Niemeyer, 1969.
106. *Zur Seinfrage*, Frankfurt am Mein, 2. Aufl., 1959.
107. Hölderlin, F., *El Archipiélago*, Ed. Bilingüe, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
108. *Empédocles y escritos sobre la locura*, Ed., Labor, Col., Maldoror, Barcelona 1974.
109. *Himnos tardíos, Otros poemas*, Ed., Sudamericana, Buenos Aires, 1972.
110. *Poesía completa*, Edición bilingüe, Tomo II, Ed., 29, Libros río nuevo, Barcelona.

111. Hopenhayn, Martin, *Después del nihilismo*, Ed., Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.

112. Horkheimer, M y Adorno, T.W., *Dialéctica de la ilustración*, Ed., Trotta, Madrid, 1994.

113. Huizinga, J. *Homo Ludens*, Ed., Alianza Emecé, Buenos Aires, 1968.

114. Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos*, Ed. F.C.E. México, 1952.

115. Jünger, E., *El trabajador*, ed., Tusquets, 2ª ed., Barcelona, 1993.

116. *Traité du rebelle*, Ed., du Rocher, Mónaco, 1957-1958.

117. Jünger, E., y Heidegger, M. *Acerca del nihilismo, E. Jünger, Sobre la línea; M. Heidegger, Hacia la pregunta por el ser*, Ed., Paidós, Barcelona, 1994.

118. Kant, I., *Filosofía de la historia*, Ed., FCE, tercera reimpresión, Madrid, 1984.

119. Kirk y Raven, *Los filósofos Presocráticos, Historia crítica con selección de textos,* Ed. Gredos, 3ª reimpresión, Madrid, 1981.

120. Klossowski, Pierre, *La vocation suspendue*, Ed., Gallimard, París, 1950.

121. *Le Baphomet*, Ed., Mercure de France, París, 1965.

122. *Nietzsche y el círculo vicioso*, Editorial Altamira, La Plata, 1995.

123. *Olvido y anamnesis en la experiencia vida del eterno retorno de lo mismo*, Revista Eco, tomo XIX.

124. Kolakoswski, Leszek, *Horror methaphysicus*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990.

125. *La modernidad siempre a prueba*, Ed., Vuelta, México, 1990.

126. Kundera, Milan., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets editores, Barcelona, 1985.

127. Lovejoy, A., *The Great Chain of Being*, 1936,

128. Lyotard, J. F., *La condición Posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1987.

129. *The Postmodern Condition*; A Report on Knowledge. Minessota/Manchester, 1984.

130. Makkreel, R., *Philosopher of the Human Studies*, Princeton, 1975.

131. Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento Antiguo*, Ed. Losada, sexta edición, Buenos Aires, sexta edición, 1969.

132. *Heráclito*, ed. Siglo XXI, cuarta edición, México, 1976.

133. Monod, Jaques, *Azar y Necesidad*, Ed. Seuil, Universitaire Press, 1970.

134. Mosse, George L., *The crisis of German Ideology*, Nueva York, The Universal Library, Grosset and Dunlap, 1964.

135. Nicol, Eduardo *Historicismo y existencialismo*, Ed. FCE, Segunda edición, corregida, 1960.

136. *Crítica de la razón simbólica*, Ed. FCE , México, 1982.

137. *La metafísica de la expresión*, Ed., FCE, nueva versión, México, 1974.

138. *La reforma de la filosofía*, Ed., FCE, México, 1980.

139. *Los Principios de la Ciencia*, Ed. FCE, 1ª. Reimpresión, México, 1974.

140. Nietzsche, F, *Escritos Póstumos, 1884-1885, Oeuvres philosophiques*, XI, Gallimard, París, 1982.

141. *Así habló Zaratustra*, Ed., Alianza Editorial, décima edición, Madrid, 1981.

142. *Correspondencia*, Ed. Labor, Col., Maldoror, Barcelona, 1986.

143. *El crepúsculo de los ídolos*, trad., A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973.

144. *El nacimiento de la tragedia*, Ed., Alianza Editorial, N° 456, Madrid, 1972.

145. *Escritos Póstumos, 1884-1885*. Ed., Labor, Barcelona, 1987

146. *La ciencia jovial*, Monte Avila Editores, Caracas, 1990.

147. *Oeuvres philosophiques*, XI, Gallimard, 1987.

148. *Par-delà bien et mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir,* Ed., Gallimard, Paris, 1971.

149. Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

150. Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

151. Pascal, Blas., *Oeuvres*, Ed., PUF, Paris, 1974.

152. Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo, lecturas de "El ser y el tiempo" de Heidegger*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.

153. Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, 2ª, ed., Alianza Universidad, Madrid, 1993.

154. Ricoeur, P., *La metáfora viva*, traducción italiana, Jaca Book, Milán 1976.

155. *La pensée de M. Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

156. Rifkin, Jeremy., *El fin del trabajo*, Ed. Paidós, México, 1996.

157. Rilke, R. M., *Elegías de Duino, Octava Elegía*, Introducción y traducción de José María Valverde, Ed. Lumen, Barcelona, 1995.

158. *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1990.

159. Robinson y Coob, eds., *The Later Heidegger and Theology*, New York, Harper and Row, 1965.

160. Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Ed., Paidós, Barcelona, 1993,

161. *The Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979.

162. Rovatti, Pier Aldo, *Como la luz tenue*, Ed., Gedisa, Barcelona, 1990.

163. Ruff, Marcel, comp., *Baudelaire: Oeuvres* completes, Editions du Seuil, 1968.

164. Sánchez Vázquez, Adolfo, "Heidegger entre dos olvidos", en *Diálogos sobre Ontología y Estética*, Ed., Asociación Filosófica de México, A.C., y UNAM.

165. Savater, F., *Friedrich Nietzsche, Inventario*, Ed., Taurus, Madrid, 1973.

166. *Inventario*, edición de, Ed. Taurus, Madrid, 1973.

167. *La filosofía tachada, precedida de Nihilismo y acción*, Ed., Taurus, Madrid, 1984.

168. Schérer, René y Kelkel, Arion, *Heidegger*, ed. EDAF., Madrid, 1975.

169. Schürmann, Reiner y Caputo, John D., *Heidegger y la Mística*, Ed., Ediciones librería Paideia, Córdoba, Venezuela, 1995.

170. Spengler, O., *L'homme et la technique*, Paris, Gallimard, 1958.

171. Spinoza, B., *Etica,* Ed. Aguilar, Biblioteca de Iniciación filosófica, quinta edición, Madrid, 1973.

172. Steiner, George, *Lenguaje y Silencio, ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Ed., Gedisa, México, 1990.

173. Thiebaut, Carlos, *Progreso moral y pesimismo*, manuscrito, Barcelona, 1993.

174. Towarnicki, Fëdéric, *Le monde,* Fëdéric Towarnicki a Ernst Jünger, París, 1981.

175. Trías, Eugenio, *El sujeto y la máscara*, Ed., Península, Barcelona, 1983.

176. *Filosofía del Futuro*, Ed., Ariel, Barcelona, 1983.

177. *Teoría de las ideologías*, Ediciones Península, Barcelona, 1975.

178. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Ed., Gedisa, México, 1986.

179. *Etica de la interpretación*, Ed., Paidós, Barcelona, 1991.

180. *Introducción a Heidegger*, Ed., Gedisa, Barcelona,1986.

181. *Introducción a Nietzsche*, Ediciones Península, Barcelona, 1997.

182. *Las aventuras de la diferencia, Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Ed., Península, Barcelona, 1985.

183. *Más allá de la interpretación,* Ed., Paidós, Barcelona, 1995.

184. Voltaire, *Essai*, Alcàn, París, 1967.

185. Von Wrigth, G.H., *Explanation and Understanding*, Ithaca, 1971.

186. Weber, M., *Ensayos sobre sociología contemporánea,* 2 vols., Ed., Planeta De Agostini, Barcelona, 1985,

187. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza editorial, Madrid, 1984.

188. Zeller, Edward, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Londres, 1963.